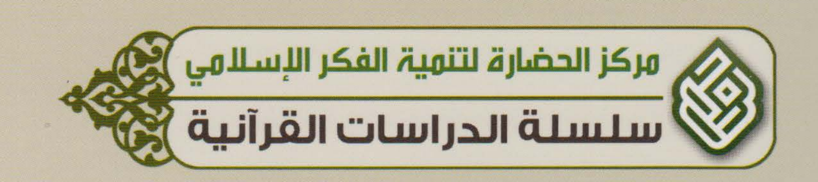


التأويل والهرمنوطيقا

دراسات في آليّات القراءة والتفسير

تأليف
مجموعة من المؤلّفين


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

محمّد تقي فعّالي:
دكتوراه في القرآن وعلومه (إيران).

أسعد قطان:
دكتوراة في الهرمنوطيقا، أستاذ في جامعة البلمند (لبنان).

عبد القادر فيدوح:
أستاذ جامعي (البحرين).

خالد أبو حيط:
ماجستير في الفلسفة (فلسطين).

أحمد بهشتي:
أستاذ جامعي في التفسير وعلوم القرآن، (إيران).

صادق لاريجاني:
أستاذ الفقه الإسلاميّ وأصوله، (إيران).

شفيق جرادي:
أستاذ في الفلسفة والدراسات الإسلاميّة، (لبنان)

التأويـل والهرمنـوطيقـا

دراسات في آليات القراءة والتفسير

التأويل والهرمنوطيقا

دراسات في آليات القراءة والتفسير

مجموعة من المؤلفين



المؤلف: مجموعة من المؤلفين
الكتـاب: التأويل والهرمنوطيقا
المراجعة والتقويم: قسم المراجعة والتقويم في مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسىٰ
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2011
ISBN: 978 - 9953 - 538 - 87 - 7

Interpretation and hermeneutics:
studies in the mechanisms of reading and Interpretation

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح - شارع السفارات - بئر حسن - بيروت
هاتف: 826233 (9611) - فاكس: 820387 (9611) - ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

بسم اللَّه الرحمن الرحيم

كلمة المركز

في حضارة القرآن من الطبيعيّ أن يكون القرآن وهو النصّ المؤسّس للأمّة الإسلامية وحضارتها هو المرجعيّة التي إليها تعود كلّ محاولات التأصيل، بل والتجديد أيضاً. وفي إطار هذه العودة إلى كنف القرآن واجهت الباحثين والمفكّرين أسئلةٌ شتّى بعضها ينبع من طبيعة النص نفسه، وبعضها ينشأ من تطوّر الزمان وتوليده للأسئلة التي تدعو في كثير من الأحيان إلى إعادة النظر في التفسير ومنهجيّاته، وبعضها يرجع في جذوره إلى أفكار وافدةٍ لها أشباه ونظائر في التراث الديني، وفي الوقت عينه بينها وبين ما هو موجود في التراث فوارق واختلافات تكاد تسمح بدعوى التغاير بين الوافد وبين المتأصّل في التراث. ومن بين هذه المستجدّات راج في السنوات الأخيرة استعمال مصطلح الهرمنوطيقا، وقد طرِحت الكثير من الأفكار المؤالِفة والمخالِفة، والموافِقة والرافضة أو المتحفِّظة، إلى حدٍّ يُشعِر بالاستغناء، أو بالعجز عن تقديم الجديد، وما نقدمه للقرّاء الكرام في هذا المجال، مجموعة من الدراسات اختيرت

من بين عشرات من أشباهها ونظائرها، وجدنا أنّ فيها ما يستحقّ النشر وإعادة القراءة من جديد.

وقد جاء هذا الكتاب حلقة من حلقات سلسلة الدراسات القرآنيّة، ليغطّي هذا الجانب المهمّ من دراسات التفسير ومنهجيّاته، وإنّنا إذا نقدّم هذا الكتاب لقرّائنا الكرام، نتمنّى أن يجدوا فيه إضافةً تستحقّ الجهود التي بذِلت في جمع هذه المقالات وانتقائها، ونشكر في هذه الكلمة الموجزة كل إدارتي مجلتي المنهاج والحياة الطيبة، على إذنهما بإعادة طبع هذه المقالات في هذا الكتاب.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

تفسير النصوص المقدسة في قراءتين

دراسة في «الهرمينوطيقيا» المعاصرة[1]

د محمد تقي فعالي

تمهيد:

عقب عصر النهضة، وخصوصاً بعد ظهور الفلسفات الحديثة، صارت الفلسفة التَّحليلية وفلسفة اللغة مدينتين للأبحاث التي جرت في مجال النصوص المقدسة، حيث استحكمت جذور المذهب المثالي، وبصورةٍ تدريجيةٍ، في الأفكار الفلسفية في القرون الأخيرة، فامتد نشاطه حتى إلى دائرة فلسفة العلوم، ومن ثَمّ أخذ بالظهور بمواجهة النصوص المقدسة. وفي نهاية المطاف، خسرت آيات الكتاب المقدّس ومقولاته موقعها، بوصفها «حاكمية عن الواقع» في القرن العشرين، وأصبحت في الانطباع العام مجرد مجموعةٍ من المواعظ المفيدة، وذلك تماماً

(1) تدرس هذه المقالة ـ ضمن الإشارة إلى المناهج البارزة في مجال تفسير النصوص المقدسة عند المسيحيين واليهود ـ مسار تشكل النظريات الجديدة في ما يرتبط بمعرفة الدين، والنتائج الجديدة في مجال البحث الديني المعاصر، وتجدر الإشارة إلى اتخاذ المسيحية محوراً لهذا البحث نظراً لقلة المصادر المتوفرة للكاتب عن النظريات الدينية اليهودية. تعريب: الشيخ حيدر حب الله.

كالنظريات التي تعتقد أن العلوم التجريبية هي مجموعةٌ من القواعد المفيدة التي يمكنها أن تمنح الإنسان الاستقرار والطمأنينة.

- **وفي هذه الأجواء، يطرح التساؤل الأساسي نفسه، وهو: ما هي المناهج الرئيسية لتفسير الكتاب المقدس؟ ولماذا جرت الأمور في الغرب على هذا النحو؟**

مناهج تفسير القدماء

إن مناهج تفسير الكتاب المقدَّس، في الدِّيانتين اليهودية والمسيحيَّة، أربعةُ أنواع وهي:

1 ـ التَّفسير اللَّفظي (الاتجاه الظهوري)

يسلّط الضوء في هذا المنهج على معنى المفردات وعلى البنية القواعدية للنص، كما يعترف لكل واحدةٍ من المفردات الواردة في الكتاب المقدس بمضمون مدلول سماويٍّ مختزنٍ فيها، ويعدّ القدِّيس «جيروم» Gerom (عاش في القرنين الرابع والخامس الميلاديين، وقام بنقل الكتاب المقدّس إلى اللغة الإنكليزية، ووافقت على ترجمته هذه، الكنيسة الكاثوليكية). من أبرز شخصيات هذا المنهج التفسيري؛ إذ دافع عنه بمواجهة إفراطات التفسير التمثيلي. وقد جاءت بعد القديس «جيروم» مجموعةٌ من الشخصيات البارزة التي ناصرت هذا المنهج أيضاً، من أمثال القديس توما الأكويني، ونيكولاس ليراو وجون كولت، ومارتين لوثر، وجان ماكوين.

2 ـ التَّفسير الأخلاقي

لقد كان تركيز التَّفسير الأخلاقي للكتاب المقدس قائماً على وضع

أصولٍ تفسيريّةٍ للدروس الأخلاقيّة التي جرى رسمها في مواضع عديدة ومتنوّعة من الكتاب المقدس، ونذكر أنموذجاً لذلك تفسير الأطعمة المحرّمة الواردة في رسائل برنابا: «القذارات الروحية» المتوَهَّم وجودها في بعض الحيوانات لا في لحوم تلك الحيوانات نفسها.

3 ـ التَّفسير التمثيلي

يُنظر إلى الكتاب المقدس في المهنج التمثيلي المجازي للتَّفسير على أنه ذو مستوى آخر من المعنى، بحيث يستتر هذا البعد الآخر خلف الأشخاص والأحداث والأشياء، ومثالاً على هذا المنهج نذكر ما يطلق على سفينة نوح من أنها مظهر الكنيسة المسيحية والتي كانت منذ البداية محلاًّ للنَّظر والعناية الإلّهيين.

ويمكن ذكر العالِم اليهودي المعاصر للمسيح (ع) «فيلون» Philon، بوصفه شخصية من الشخصيات البارزة في هذا المنهج التَّفسيري. وقد تابع «كلمنت» Clement الاسكندراني منهجَ «فيلون» Philon، وبحث عن معانٍ تمثيلية كثيرة في الكتاب المقدس، فنجح في الكشف عن حقائق فلسفية عميقة في هذا الكتاب. ثم قام أحد أتباعه، من بعده، وهو «أوريجينَس» Origenes، بتنظيم هذه الأصول التفسيرية، وأعاد معرفة المستويات المتنوِّعة للمعاني الظاهرية والأخلاقية والروحانية بشكلٍ منفرد، وأرفعها برأيه: المعاني التمثيلية الروحانية.

4 ـ التفسير العرفاني (الباطني، الإشراقي)

وفي القرون الوسطى حصل تقسيمٌ فرعيٌّ آخر للمعاني الروحانية إلى تمثيلية وباطنية (عرفانية)، فأدّى ذلك إلى بروز تقسيمٍ رابع يضم ثلاثية «أوريجينَس» Origenes المتقدمة مع التقسيم الفرعي المذكور.

يسعى هذا النوع من التفسير للكتاب المقدس إلى ربط الأحداث الموجودة فيه بالحياة الآخرة، ويمكن العثور على هذا المنهج ـ التفسيري ـ في طريقة القبالة اليهودية التي تعبّر عن تفسيرٍ سرَّاني وعرفاني.

ويُعَدُّ «زُهَر» «Zohar» أحد المفسّرين اليهود البارزين، في القرون الوسطى، الذين نهجوا هذا المنهج، علماً بأن العديد من المفسرين المسيحيين الذين ركزوا جهودهم على «المعرفة المريمية» واجهوا هذا النوع من المنهج أيضاً.

لقد كان لهذه المناهج الأربعة ـ التي يمكن العثور عليها في أوساط علماء الدين والمفسِّرين المسيحيين واليهود ـ دور في تنمية العلوم البشرية الحديثة لاسيما في الغرب، الأمر الذي أدى إلى تغيُّراتٍ مثيرةٍ فيها.

ومن النقاط البارزة، على هذا الصعيد، تحوّل الفرار من الواقع إلى سمةٍ بارزةٍ وشاخصةٍ في تفسير النصوص المقدسة في المرحلة المعاصرة، وهي سمةٌ نفذت إلى البحث الديني إلى جانب المثالية الفلسفية، فالقضايا الدِّينية وآيات الكتاب المقدس ليست كلماتٍ تحكي عن واقعٍ ما، بل إنها، على أبعد تقدير، مجردُ توجيهات أخلاقيةٍ ومفيدةٍ، أو أنها مجموعة من الألعاب اللفظية.

وتعدّ المناهضة للمذهب الواقعي، ثمرة الفكر الغربي في القرون الأخيرة وحصيلته، ويمكن القول بشكلٍ عامٍ: إنَّه قد جرى تصوير أربعة أنواع من العداء للواقعية في علم المعرفة المعاصر، وهي عبارة عن لامحورية الآخر أو المحورية المتطرِّفة للذات «الأنا» ـ المثالية،

العينية والظاهراتية ـ رفض المذهب الواقعي بالحد الأعلى[1].

يدَّعي أي منتمٍ إلى الاتجاه الأول أن كافة القضايا الدينية إنما ترقب تجارب شخصية، أي أنها تنظر إلى الإنسان نفسه، والتجارب الإنسانية الباطنية ليس لها أي طريقٍ للنفاذ إلى الآخرين وإلى العالم الخارجي، فنحن مساوون للأنا المتعددة، وكل فردٍ منا وحيدٌ بذاته؛ أي إنه ليس هناك سوى أصالة «الأنا» فقط التي حصرها بثلاث رؤىً، هي:

1 ـ إن الإنسان هو المصدر لتجاربه الفعليَّة.

2 ـ إنه المحقق لتجاربه الفعليَّة والماضية.

3 ـ وهو جاعل تجاربه الفعليّة والماضية والآتية.

إن ادعاء المثالية، وهي الاتجاه الثاني المتقدم، هو تبلور كافة القضايا القابلة للفهم في التجارب الشخصية للأنا أو للآخر، والأنواع الأربعة المتقدمة لأصالة محورية الذات تجري هنا أيضاً.

أما أصحاب الاتجاه الثالث العينية والمظهرية، فإنهم يعتقدون أن كافة القضايا القابلة للفهم ناظرةٌ للتجارب الفعلية الشخصية للأنا أو الآخر، أو لتلك التجارب التي يمكنني، أو يمكن للآخرين، تحصيلها ضمن شروطٍ مختلفةٍ. ومن هنا، فهم يتحدثون عن التجربة الفعلية أو الممكنة، بيد أن فكرهم يتأطّر بالتجربة الفعلية، لقد ظهر هذا الاتجاه

(1) فعالي، محمد تقي، درآمدى بر معرفت شناسي ديني ومعاصر، ص247 ـ 249.
Dancy, y, **An Introduction to contemporary Epistemology** (New York, Basck Blackwell (1986) PP136, 138.

المعرفي ـ كما هو الحال في القسمين المتقدمين ـ في أنواع وأقسام أربعة أيضاً.

أما الاتجاه الرابع، فهو قائمٌ على الاعتقاد القائل بتحقق بعض القضايا القابلة للفهم ووجودها؛ بحيث تكون ناظرة إلى الحقائق المغايرة للتجارب الفعلية أو التجارب الشخصية الممكنة للأنا أو للآخر، وهذه القضايا يمكن أن تكون صحيحة، أننا لا نعقل هذه الصحة ولا ندركها.

ولا يقبل هذا الاتجاه ـ كالاتجاهات الثلاثة المتقدمة ـ إمكانية صدق الحقائق ما فوق المشهودة؛ أي تلك الحقائق التي لها شاهدٌ، إلّا أنه في «الماورائية» Metaphysie فوق مستوى التناول أو أنه فوق الطبيعي. ومن هنا، فهي لا تقبل صدق هذه الحقائق التي ليس لها شاهد أو التي.لها شاهدٌ في غير مدى التناول الإدراك أو ما فوق الطبيعي، إلا أنها ـ وعلى خلاف الأقسام الثلاثة الأخرى ـ تعترف مثلاً بوجود حقائق مادية مثلاً بالرغم من أنها ليست من سنخ التجربة، كما ولا يمكن تأويلها وتحويلها إلى حقائق تجريبية.

وعلى أية حال، فإن ما يلقي بظلاله ويبسط تأثيره الشامل على الفكر الغربي المعاصر ـ ومن جملته علم تأويل الكتاب المقدس ـ هو إيجاد فاصل بين محتوى هذا الكتاب وبين الواقع، فالمثالية مذهبٌ مقبول من جانب أغلب المدارس والاتجاهات، ولذلك يرى المفكرون أن العهدين القديم والجديد (الإنجيل والتوراة) ليس لهما حكايةٌ عن الواقع، وأن تأثيرهما ـ على أبعد حدٍّ ـ إنما هو في رفع المستوى الأخلاقي للمجتمع من طريق التوجيهات الأخلاقية والتوصيات الوعظيّة.

مناهج التَّفسير الحديثة

مضافاً على مناهج التفسير «الكلاسيكية» والقديمة، طُرحت مجموعةٌ من الرؤى الجديدة في مجال تفسير الكتاب المقدس، ويمكن تقسيم هذه الرؤى، وبشكلٍ عامٍ، إلى أربعٍ[1] هي:

1 ـ نظريّة التعبير عن المشاعر

في هذا المنهج، تُفهم التعاليم الدينية على أنها مجموعة أحاسيس يظهرها المتديِّنون، ولا ارتباط لها بالواقع، فمثلاً من يقول: إن الله تعالى هو خالق السماوات والأرض إنما يبيِّن شكلاً من أشكال الخوف والحيرة والرهبة الناجمة عن هيبة الطبيعة.

2 ـ نظريَّة التَّفسير الرَّمزي

تتحوّل المفردات، في هذا المنهج، إلى مجرد جسرٍ يمنحنا تجاوز المعاني اللفظية، ومثالاً على ذلك، تمثِّل مسألة «التجسد والفداء وقيامة المسيح» وسيلةً لبيان المطلب التالي، ألا وهو: إن التضحية من أجل الآخرين هي ذات قيمةٍ أخلاقيةٍ عاليةٍ.

3 ـ التفسير الديني

لا يجوز لنا، في هذا المنهج، مقارنة القضايا الدينية بالعالم الخارجي لنكتشف مدى صدقها أو كذبها، ذلك لأن هذه القضايا لم تأت لتخبرنا عن العالم الخارجي، بل إنها منبعثةٌ مِنْ الفضاء العبادي، وهي بالتالي قابلةٌ للفهم في ذاك الجو فقط. ومن هنا، لا يجري استعمال

---

(1) The Encyclopedia of Philosophy, Religious Language, V.1, P.1710.

المفردات بغية توضيح شيءٍ ما، وإنما بهدف القيام بعمل ما مغاير لذلك تماماً.

4 ـ التفسير الأسطوري

هناك بياناتٌ متعددةٌ ومتنوعةٌ لدى المعتقدين بهذا المنهج التفسيري في ما يرتبط بشرح منهجهم هذا، فبعضهم، كـ«إيرنست كاسيرَر» Ernst Cassirer، يرى أن الكلام الديني أنموذجٌ حصريٌّ من اللغة الرمزية، ألا وهو «الأسطوري»، أما بعضهم الآخر، من أمثال ولتر استيس Walter Astes، فإنهم يعتقدون أن القضايا الدينية هي تجارب عرفانية، ويوردون نموذجاً على ذلك، جملة «الله حق»، فإنِ هذه الجملة إنما تبيّن إحساس الكشف والإلهام، وكذلك جملة «الله عشق» التي تبعث في النفس خصلة الجذب والهيجان.

ويرى عالم آخر، وهو «بول تيليخ»، أن هذا النوع من القضايا يكشف عن «الواقع الغائي» الذي لا يمكن الحديث عنه إلا من ناحية الماورائية؛ حيث يبرز على شكلٍ رمزيٍّ وشعاريٍّ.

عوامل ظهور القراءات الجديدة

هناك العديد من العوامل التي هيَّأت الأرضية لإنطلاق مباحث اللغة الدينية والمناهج الجديدة لتأويل الكتاب المقدس وكذلك المذهب التجريبي الديني، ولعلنا بهذا التقسيم الكلي نستطيع تصنيفها على الشكل الآتي:

1 ـ ظهور المذهب الرومانطيقي ـ الإبتداعي ـ

وصل الفكر الفلسفي، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين، إلى طريق مسدودٍ، فقد جرى توهين الاستدلالات العقلية

الجافة غير ذات الروح، وفقدت بذلك أساسها وقاعدتها، وفي هذه الظروف والأجواء برزت النهضة الرومانطيقية[1].

لقد وضعت هذه النهضة الإطلاقية العقليَّة على طاولة النقد والانتقاد، مؤكدةً على عنصر الأحاسيس والعواطف والأمور الذوقية، فعلى الرغم من تأكيدات «كانط» Kant على عدم معلوميّة «الوجودات»، أبرز الرومانطيقيون اعتقادهم بإمكانية الوصول إلى الأمور غير القابلة للشرح أو المعرفة من طريق الأحاسيس والعواطف.

وقد جرى الاهتمام في هذا العصر بالذات وبشكلٍ كبيرٍ، بالأمور الوجدانية كالشعر والرسم والموسيقى، كما كان ظهور المذهب الشعوري الابتداعي ـ «الرومانطيقي» ـ واحداً من الأرضيات المناسبة والمساعدة لتبلور منهج التفسير الإحساسي والشعوري وبروزه في الكتاب المقدس.

2 ـ النزعة النقدية للكتاب المقدس

تعرض الكتاب المقدس لانتقاداتٍ شديدةٍ في القرن الأخير[2]، وقد دفعت هذه الانتقادات المتنوِّعة والمتزايدة تباعاً لبعض النقّاد من أمثال شلاير ماخر، إلى القول: إن مركز ثقل الإيمان يتم نقله من الكتاب المقدس إلى باطن قلب المؤمن حتى يتمكن ـ بحسب اعتقاده ـ من تحرير جوهر الدين من الآفات، والرسالة الأساسية للكتاب المقدس تكمن في إحياء التجربة الدينية للإنسان؛ لا إلقاء مجموعةٍ من القضايا والأخبار غير قابلة للخطأ عن طريق الأنبياء.

---

(1) غارد يوستاين، دنياي سوفى، الترجمة الفارسية: كورش صفوي، ص419 ـ 440؛ هوردن، وليام، **راهنماي الهيات بروتستان**، الترجمة الفارسية: طاطهوس ميكائيليان، ص34.

(2) **راهنماي الهيات بروتستان**، ص36 ـ 41.

3 ـ فلسفة كانط Kant

أخرج «كانط» الدين عن دائرة العقل النظري في فلسفته النقدية؛ وذلك انطلاقاً من معارضته للإلّهيات الطبيعية وللمقولة القاضية بإمكانية إثبات المسائل الدينية من طريق الاستدلال العقلي والفلسفي، ومن ثم أدخله ـ أي الدين ـ في نطاق العقل العملي[1].

وقد جعل «كانط» التعاليم الدينية تابعةً للقوانين الأخلاقية، ووفقاً لذلك سيصبح الدين المنبثق من الأخلاق ديناً أخلاقياً، وبالتالي سيكون الدين الأخلاقي هذا ديناً عاطفياً وتجربياً وشهودياً، أي أنه سيجري تحويل الدين ـ وفق هذا التصور ـ إلى أخلاق، وبعبارةٍ أخرى لا ترى نظرية التطور الديني في فلسفة «كانط» أصالةٍ للدين. ومن هنا، فإن اللغة الدينية هي لغة الأحاسيس والتوجيهات فيما اللغة العلمية هي لغة الوجود والواقع.

4 ـ تعارض العلم والدين

مع ظهور العلوم الحديثة والتطورات المتزايدة اتضحت للإنسان المجهولات والمبهمات الواحدة تلو الأخرى، وإلى ذلك الوقت كانت الساحة العلمية والأجواء الدينية هادئةً، إذ لم تكن هناك أي مؤشراتٍ على تفوق الغرب في المجال العلمي، بيد أنه وبمجرد اتضاح بعضٍ من رموز العالم الطبيعي طفا عدم التناغم إلى السطح، فمن علم الفلك إلى

---

(1) راجع: يوستوس، هارتناك، **نظرية معرفت در فلسفة كانط**، الترجمة الفارسية: غلام علي حداد عادل، ص166 ـ 181؛ اسكروتن، راجر، **كانط**، ترجمة علي بايا، ص161 ـ 164؛ كابلستون، فريدريك، **تاريخ فلسفة**، الترجمة الفارسية: إسماعيل سعادت ومنوچهر بزرگمهر، ص317 ـ 319؛ كورنر اشتفان، الترجمة الفارسية: عزت الله فولادوند، ص245 ـ 272.

علم الأرض ساحاتٌ للمواجهة بين الأبحاث العلمية والمعتقدات الدينية التي يؤمن بها الناس. والجدير بالذكر هنا أن هؤلاء الباحثين كانوا من المسيحيين المؤمنين، ومن هنا، كانوا يسعون للخلاص من هذا الحمل الثقيل عليهم، وما يمكن تمثله في مقولة غاليليو «Galileo» المثيرة للنقاش وهي: «إن الطبيعة منبعُ المعرفة العلمية فقط بحيث يمكنها أن تكون طريقاً لمعرفة الله، لقد كان من اللازم تفسير متشابهات الكتاب المقدس بمحكمات العلم الحديث»[1].

ويُمكن ملاحظة الخطوات الأولى في التفكيك ما بين المعرفة والواقع في تلك الحقبة، ففيها حصل تضارب ما بين نظرية مركزية الشمس والعقائد الرسمية الكنسية، وقد تركت المحاكمات التاريخية للعلماء ذكريات مرَّة لعصرٍ مظلمٍ من الصراع بين العلم والدين في الغرب، لقد قدم الكاردينال بِلّارمينُس Bellarminos اقتراحه القائل: «إن أنموذج الشمس المركزية يمكنه أن يكون وسيلةً مناسبةً لتوظيف بعض التنبؤات المسبقة، شريطة عدم الدفاع عنها على أنها التصوير الصحيح للواقع»[2].

ومن هنا، نرى أنه في الوقت الذي مارس فيه العلم تقدمه بسرعةٍ مذهلةٍ لم يتمكن المتدينون من فعل شيءٍ أو إحراز أي تقدم، ومن هذه النقطة بالذات اندفعوا للتوصل إلى حلٍّ يمكنه أن يزيل هذه المعارضة، وحيث إن العلم لا يتقبل أي تفسير غير علمي، فقد شرعوا بتفسير الدين والنصوص الدينية، وهو ما أدّى إلى ظهور تفسيراتٍ متعددةٍ ومتنوعةٍ لتأويل هذه النصوص.

---

(1) علم ودين، ص36.

(2) المصدر نفسه، ص36.

النتائج

إن ظهور المناهج الجديدة في تأويل الكتاب المقدس وتفسيره، لا يمكن اختصاره بتأويل العهدين فقط، وإنما ينبئ ذلك عن تحولاتٍ وتغيراتٍ في نمط الرؤية للدين والوحي، فقد فجّرت هذه الرؤية الجديدة مجموعةً من النتائج واللوازم[1] التي يمكن الإشارة إلى بعضها هنا على الشكل الآتي:

1 ـ إن الإيمان اعتقادٌ وتعبّدٌ، إنه تسليمٌ وإطاعةٌ وخضوعٌ للحقيقة ونوعٌ من الخبرة الشخصية، فليس الإيمان ـ وفق هذا التصور ـ أمراً معرفياً، ولا معرفة القضايا والأخبار الواردة في الكتاب المقدس، كما أنه ليس الاعتقاد بوجود الله تعالى، وإنما هو الاعتقاد بإلَهٍ لم يحجب نفسه.

وهذا الاتجاه الذي يُعرف بالمذهب الإيماني أو النزعة الإيمانية (Fideism) لا محل فيه للمعرفة، وبالتالي يمكنه أن يختلط بالشك، كما أن هذا التصور يقدم استنتاجاتٍ مختلفةً عن الإلَهيات، ففي هذ الفكر يجري نفي اللاهوت الطبيعي، وهي عبارةٌ عن مجموعةٍ من الجهود البشرية لمتعلق الإيمان، والإلَهيات النقلية أيضاً، وهي عبارةٌ عن مجموعةٍ من الأحكام والقضايا الكلامية.

إن هذين النوعين من الإلَهيات يتنافيان والحضور الإلَهي في التاريخ البشري، ذلك أن الإيمان ـ وفق هذا التَّصور ـ إنما يعني صيرورة الإنسان وتبدله، ودخوله في نوعٍ من المواجهة والتجربة الشخصية الذاتية، فإذا تمكن شخصٌ ما من مشاهدة الحضور الإلَهي في الحوادث

(1) در آمدي بر معرفت شناسي ديني ومعاصر، ص358 ـ 361

التاريخية، ولم تمنعه من ذلك العوامل الأخرى، فإنه يمتلك الإيمان، حينئذٍ، بصورةٍ حقيقيةٍ.

2 ـ النتيجة الثانية لنظرية لُغَوية الوحي والدين عبارة عن أنه حيث كان الوحي نوعاً من التجربة الدينية الباطنية ـ والتجربة من وجهة نظر بعض العلماء الغربيين متلازمة دائماً مع التعبير ـ فإنه لا يمكن وجود وَحْيٍ بمعزل عن التعبير والبيان.

من الخصائص المهمة لهذا النوع من التفكير عدم اعتبار الوحي تجربةً عارية ومجردة، وحتى الأحداث التاريخية الخطيرة الماضية لا يمكنها الانفكاك عن التعبير البشري السابق والحاضر. وهنا أيضاً، لا يمكن تجاهل دور العالِم والفاعل المعرفي، وبناءً عليه فإن ارتباطاته وتوقعاته تصبح مؤثرة جداً في تفسير الوحي، فالوحي الذي يمثل انكشاف ذات الله تعالى ـ كواقعٍ تاريخيٍّ ـ تجري ممارسة عملية تفسير له بما للكلمة من معنى.

3 ـ النتيجة الثالثة للتفسير التجربي للوحي ظهرت في الكتاب المقدس، فالكتاب المقدس لم يعد كتاباً تلقينياً معصوماً وبعيداً عن الخطأ، بل إنه، من أوله إلى آخره، إنما هو تدوينٌ بشريٌّ يحكي عن وقائع الوحي تلك، وفي هذه الصورة ستكون عقائد الكتّاب ذات جانب واحد ومحدودة أيضاً؛ أي إن هناك مواجهةً قد تمت بوساطة المدد الإلّهي، وبتوسط من البشر الذين يمكن أن يخطئوا في التَّعبير عنها وتوصيفها، فإذا كان النص المقدس جزءاً من التاريخ البشري، فإنه يمكن بحثه وفق المناهج والطرق التحقيقية والبحثية التاريخية والأدبية.

4 ـ نتيجةٌ أخرى لهذا الاستنتاج للوحي هي أنه إذا كان الوحي بمثابة

انكشافٍ تاريخيٍّ للذات الإلهية، فإنه لن يكون أحادياً دائماً ولا مثيل له أبداً، ولم يعد يمكننا الحديث عنه بوصفه واقعاً لا نظير له، فعندما يكون الوحي نوعاً من الظهور والانكشاف لله تعالى وظاهرةً مرتبطةً بالتجربة البشرية، فلا يمكنه أن يكون مرشداً وحيداً ذا أنموذجٍ حصري، هذا بالإضافة إلى أنه عندما يعمد المتكلم إلى تفسير الحوادث فإنه يكون مضطراً للاستعانة بمعارفه وأفكاره المسبقة. ومن هنا، يصل دائماً إلى الكلية والشمول ويخرج عن دائرة الفرد ونطاقه الخاصيّن. وفي نهاية المطاف، يمكننا أن نضيف هذه النقطة، ألا وهي أنه حيث كان الوحي تعبيراً عن تجربةٍ باطنيةٍ كانت لغته لغةً عاطفيةً وشعورية، أما اللغة العلمية فإنها ناظرةٌ إلى عالم العين وراجعة إلى أمرٍ واقعي، وبناءً عليه فإن اللغة العلمية واللغة الدينية مختلفتان، تمتاز إحداهما عن الأخرى في نقطةٍ محدَّدةٍ، ومن هنا، لا ترابط بينهما حتى تعارض إحداهما الأخرى.

تفسير النصوص المقدسة عند المسلمين

قبل الشروع في هذا البحث لا بد لنا، بدايةً، من التذكير بمسألةٍ، ألا وهي أن المسلمين يملكون، بالإضافة إلى القرآن، نصوصاً مقدسةً أخرى أيضاً، وهذه النصوص ذات حجمٍ أكبر بكثيرٍ من النص القرآني نفسه، فالرِّوايات أو الأحاديث التي يُنقل معظمها عن النبي (ص)، أو بقية المعصومين (ع)، تصنّف بوصفها نصوصاً مقدَّسةً، وهي في أغلب الأحيان بحاجةٍ إلى توضيح وشرح، وذلك بالرغم من أن كلمة «تفسير» يختص تداولها في نطاق النص القرآني في ما يستفاد في مورد الروايات من كلمات من قبيل «الشرح» و«البيان».

إن حجم النصوص هو الآخر متفاوتٌ في ما بين الفرق الإسلامية؛

فالشيعة الإمامية، ونظراً لاعتقادهم بأربعة عشر معصوماً، يملكون تراثاً من الأحاديث أكبر مما يتوفر لدى سائر الفرق الإسلامية.

ولكنَّنا، هنا، سوف نركِّز على ما يرتبط بتفسير آيات القرآن، وإنما نعرِض للرّوايات لمناسبةٍ من المناسبات.

لم يفارق العلماء المسلمون ـ على امتداد التاريخ المليء بالنجاحات والإخفاقات على المستوى الثقافي الإسلامي في ما يتعلق بالقرآن ـ معطيين قَبْلِيَّيْن أبداً، كما لم يترددوا فيهما، ألا وهما:

1 ـ إعتقاد أغلب المسلمين أن هذا الكتاب، من أوَّله إلى آخره، إنما هو من الكلام الإلَهي المباشر بلا نقيصةٍ، كما أنه لم يتعرّض للتحريف، بمعنى أنه لم ينقص في أيّة مفردةٍ أو حرفٍ كما لم تجر عليه زيادات، إن تلك المفردات هي ذاك الوحي الإلهي الذي أنزله الملاك جبريل الأمين على النبي (ص)، وقرأه النبي على الناس، وهذه الخصوصية غير موجودة على هذا النحو في الرؤية المسيحية للإنجيل.

وقد ضاعف هذا الاعتقاد، مئات المرات، من حجم أهمية هذا النص الديني، وكثَّف من الإقبال الشديد على التعمّق فيه، كما رسخ من أسس الارتباط به أيضاً.

2 ـ يتحدّث القرآن دائماً عن الواقع الكوني والعالمي، كما يعرّف نفسه بمصطلحاتٍ تحكي عن هذه الخصوصية من قبيل: الحق، البيان، النور، التذكرة، والمبين.. وبالرغم من تصنيف القرآن في أعلى مراتب الجمال الأدبي إلا أنه يطرق الأسماع دائماً مؤكداً أنه ليس شعراً؛ ذلك أن ميزة الشعر تكمن في أنه كلما كان أكثر إغراقاً في الخيال وأكثر بعداً عن الواقعية كان أكثر عذوبة وتأثيراً في القلوب، فهذا الكتاب ليس مغايراً

للشعر فقط بل الشعر نفسه لا يليق به، وعلى حد النص القرآني نفسه ﴿وَمَا عَلَّمْنَٰهُ ٱلشِّعْرَ وَمَا يَنۢبَغِى لَهُۥٓ﴾[1].

ومآل ذلك كله إلى أن كتاب الله تعالى إنما يسوق كلماته على أساس شرح حقائق الواقع، وهو ـ بآياته ـ إنما يقوم بتقديم رؤيةٍ كونية؛ وليس مجرّد قِصص مفيدة فقط لإثارة الأحاسيس والعواطف أو الالتزام بنهجٍ معينٍ للحياة من دون النظر إلى الواقع والواقعيات، وهذه الطرق إنما كانت محاولاتٍ للتخلص لاذ بها الغربيون من دون أن يمارسوا ـ في النهاية ـ نوعاً من التقييم الذكي للفعالية الدينية.

لقد تسبّب وجود هذين المعطيين المتقدمين، في الوسط الإسلامي، بالقيام بجهود مقدسة لتفسير أسرار الكون وكشفِها في كلمات الله، تعالى، وجعل ذلك الهدف الأساسي. ومن الطَّبيعي أننا لا نهدف هنا إلى القول: إنه لم تكن توجد اتجاهات إفراطٍ وتفريطٍ في هذا المجال، بل إن الأمر على العكس من ذلك تماماً؛ فقد وُجِد من حمل الآيات الكريمة على النظريات الفلكية التي كانت سائدة في زمانه، إلا أن تغير هذه الرؤى العلمية لم يؤدِّ ـ إطلاقاً ـ إلى أي نوع من القلق؛ ذلك أن الكلام الربّاني في سهولته عينها ووضوحه نفسه قابل لتفسيرات متعددة، وقد تنبه المفسرون إلى أنه لا يجوز تفسير الآيات على أساس النظريات السائدة بسرعةٍ، ومن دون تأنٍّ.

ومن هنا، لم تقم في الإسلام محاكم للتفتيش على الإطلاق، وذلك بالرغم من أن قرب العلماء المسلمين من الحكومات ـ أقلّه في بعض

(1) سورة يس: الآية 69.

الفرق الإسلامية ـ لم يكن أقل من نفوذ رجال الكنيسة في قصور الملوك والسلاطين، وأساساً لم تأخذ النظريات العلمية ـ بمعنى العلوم التجريبية القابلة للاختبار ـ أي بعد ديني مقدَّس يؤدي إلى تصنيف الإبداعات على أنها كفرٌ أو ارتداد.

واللافت، هنا، هو أن المسلمين ـ وطوال قرونٍ عدة ـ كانوا السباقين في المجالات العلمية بما في ذلك العلوم الطبيعية والتجريبية، وفي تلك الأزمنة لم يظهر أي عالِم مسلم على الإطلاق ينكر البعد الحكائي القرآني عن الواقع، فالموعظة المهمَّة والحكيمة للمحصلين من العلماء المسلمين، والتي كانت تنهى عن التسرع في تطبيق النظريات العلمية على الآيات الكريمة، كانت نابعةً من هذه النقطة؛ ذلك أنَّه لا بد من استحضار هذين الأمرين دائماً لدى مقاربة النص القرآني، ألا وهما: إن هدف المولى عز وجل في القرآن الكريم لم يكن تفسير العالم من طريق مناهج العلوم التجريبية، إلا أن ذلك لا يعني أن تلك الآيات لم تكن ناظرة إلى الواقع أصلاً وليس لها أي مصداقٍ خارجي، فإن بين هذين الأمرين فاصلاً واضحاً وكبيراً.

والآن لنر كيف يفسر المسلمون ـ بما يحملون من هذه المعطيات المسبقة ـ الكلام الإلهي؟ هل يكتفون بالمعنى اللفظي والمنهج النصي الحرفي أو أنهم يرون أن هذه المفردات ترشد إلى معانٍ أبعد؟

والحقيقة هي أن العلماء المسلمين لم يكن لديهم منهجٌ موحّد في هذا المضمار، فبعضٌ منهم لم يكن يتجنّب السعي وراء المعاني السامية للقرآن الكريم إلى حد القول بنفي حجية ظواهره، معتبراً أن الحصول على مقصود المولى تعالى إنما يتم عبر الأشخاص الذين يعرفون ذلك

فقط، ممَّن لهم طريق إلى خزانة الأسرار الإلهية، وبالتالي فالمخاطبون الحقيقيون بالقرآن إنما هم أولئك الأشخاص، وبعض آخر منهم بلغ به التشدد في الجمود على ظاهر الكلمات بحيث كان يرى الله تعالى جالساً على عرشه وأنه ـ لا أقل يوم القيامة ـ قابلٌ للرؤية بالأعين المجردة، إن هذا الفهم المنحرف والخاطئ للقرآن إنما كان يحصل من جانب الأقلية دائماً ولم يكن له أنصارٌ كثيرون، إلا أنه ـ وعلى أية حال ـ لم يتجاهل أحدٌ المعطيين القَبْليين المتقدمين.

وإذا تخطَّينا هذه التوجهات، القليلة الأنصار، نرى أن أكثر الباحثين في مجال الكلام الإلهي يعتقدون أن الآيات القرآنية ـ بالإضافة إلى المعاني الظاهرية للمفردات ذات الظهور العرفي الحجة ـ تحتوي على صفحاتٍ أعمق أيضاً.

إن الجهود القيّمة للمفسرين في مجال كشف هذه الصفحات المخفية وتحليلها أدت إلى ظهور علمٍ واسع النطاق ـ من ضمن مجموعة العلوم الدينية ـ باسم علم التفسير، وطبعاً فإن البحث عن المناهج التفسيرية الموجودة وطرق عمل المفسرين خارج عن هدف هذه المقالة ويتطلب مجالاً خاصاً به.

لكن المقصود هنا إنما هو معرفة الرابطة بين النَّظريات التفسيرية وتأويل القرآن والكلمات الرمزية للوحي من جهة، والواقع العيني من جهةٍ أخرى، فهل يرى فلاسفتنا وعرفاؤنا ـ مع جميع هذه النظريات التي تبدو غريبة وعجيبة ظاهرياً ـ الكلام الإلهي غير مرتبطٍ بالواقع؟ ويتجاوزون بالتالي هذا النفق بكل راحة بال؟

في الحقيقة ما هو هذا المهرب السهل الذي اختاره الغربيُّون عندما

جمعوا بين قداسة الإيمان بالكلام الإلهي في أعماق القلب، والنظر إلى الواقع الخارجي والعالم العيني بالعين، مبتلين بنوعٍ من التناقض!؟ في هذه الأرضية سيصبح الإيمان مرتبطاً بما صار أكثر إيغالاً في عدم المفهومية! إنني أؤمن حيث لا أفهم! لذا يمكن القول على نحو اليقين هنا: إنه لا يمكن العثور على مثل هذا الكلام في أبحاث أي من علماء المسلمين.

مفهوم تأويل الآيات

لأجل إيضاح موضوع التأويل وعلاقته بالواقع الخارجي سنعالج كلام واحدٍ من كبار المفسرين العلماء ممَّن له مقامٌ رفيعٌ في مجال التفسير ويدٌ مقتدرةٌ في ميدان الفلسفة، ألا وهو العلامة الطباطبائي صاحب التفسير القيم: «الميزان»... فقد بحث في الجزء الثالث من هذا الكتاب مسألة التأويل وتشابه الآيات، بما سنستمد منه هنا في هذا البحث. فبعد أن يوضح التقسيم المعروف للآيات القرآنية إلى مُحْكَمة ومتشابهة، وأنه يمكن تفسير الآيات المتشابهة بإرجاعها إلى الآيات المحكمة وبالتالي رفع إجمالها وإبهامها، يشير إلى وجهة نظرٍ ترى أن التأويل ينحصر في الآيات المتشابهة ولا يشمل الآيات المحكمة، ثم يناقشها ويرفضها، ويصرّح بشمول التأويل للآيات المحكمة والمتشابهة معاً. ويعقب ذلك ببيان رأيه في الموضوع، فيقول: «الحق في تعريف التأويل أنه الحقيقة الواقعية التي تستند إليها البيانات القرآنية: من حكمٍ أو موعظةٍ أو حكمةٍ، وأنه موجود لجميع الآيات القرآنية محكمها ومتشابهها، وأنه ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ بل هي من الأمور الواقعية المتعالية عن أن تحيط بها شبكات الألفاظ، وإنما قيّدها الله سبحانه بقيد الألفاظ

لتقريبها من أذهاننا بعض التقريب، فهي كالأمثال تضرب ليقرّب بها المقاصد وتوضح بحسب ما يناسب فهم السامع، كما قال تعالى: ﴿... وَٱلْكِتَـٰبِ ٱلْمُبِينِ ﴿2﴾ إِنَّا جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿3﴾ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَـٰبِ لَدَيْنَا لَعَلِىٌّ حَكِيمٌ﴾[1] وفي القرآن تصريحات وتلويحات بهذا المعنى»[2].

وبناءً عليه، فإن جميع الآيات الكريمة تمتلك خاصية التأويل، وليس التأويل مقيَّداً ومختصاً بدائرة المفردات، وإنَّما هو حقيقة عينية وواقعية. ومن هنا، ينفصل طريق العلماء المسلمين في نظرتهم إلى المفاهيم والمقولات الدينية عن الغربيين، وبالتالي يصبح الكتاب السماوي عند المسلمين حاكياً عن الواقعيات المتحققة في العالم الخارجي، لا مجرد مجموعةٍ من النصائح والمواعظ والتوصيات المفيدة، أو سلسلةٍ من الحكايات المثيرة فقط.

أحياناً تكون لجملة ما ـ إضافةً إلى معناها اللُّغوي الحرفي ـ واقعيةٌ أخرى أيضاً، بحيث يكون استعمال هذه الجملة معبراً عن تلك الواقعية، فتلك الحقيقة الخارجية ليست بنفسها مدلولاً إفرادياً للجملة، وإنما أثر تلك العبارة ونتيجتها هما الإشارة إليها، فعلى سبيل المثال، عندما يقول شخص لآخر: «أرْوِني». إن هذه الجملة تستمد منبعها من طبيعة الإنسان وذاته، تلك الطبيعة التي تنزع نحو البقاء، وهو يعرف أنه، ولأجل تحقيق هذا الهدف، محتاجٌ إلى الطعام والشراب وهو لذلك يطلب الماء، وذلك كله يحصل مع عدم كون الطبيعة الإنسانية ولا طلبها للبقاء مدلولين لجملة «آروِني»، إلا أن هذه الجملة معبّرةٌ عن هذه الواقعيات جميعها.

(1) سورة الزخرف: الآيتان 2 ـ 4.

(2) الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص49.

إن طريقة الأمثال الشعبية تقترب كثيراً من موضوعة التأويل، فعندما نستخدِم مثلاً من الأمثلة العامة والشعبية فإننا لا نطبق معناه اللفظي على المورد الذي نعيِّنه ونستعمله فيه، وإنما نهدف إلى الإشارة إلى واقعٍ آخرٍ يرشد ويحكي عنه هذا المثل بشكلٍ مغايرٍ للمنهج الحكائي اللفظي، ولأجل ذكر أنموذجٍ نستعين بالمثل العربي القائل: «في الصيف ضيّعتِ اللبن»، إن هذا المثل يجري استخدامه بحق الشخص الذي يريد إنجاز عمل ما إلا أنه يقوم سلفاً بإهدار كافة مقدماته، فإذا قيل هذا المثل لشخصٍ لم ينجح في الامتحانات مثلاً، أي لماذا لم تسع إلى تحصيل المقدمات اللازمة للمشاركة في هذه الامتحانات والنجاح فيها، فإن هذا لا يعني إفساد اللبن أصلاً، وبالتالي عدم إمكانية شربه، وإنما المقصود هو أنك قد ضيّعت وقتك ولم تعدّ نفسك كما ينبغي، فعليك تحمل نتائج إهدارك المقدمات، فهذا المثل يشير بنفسه إلى واقع ما هو الحقيقة الخارجية عينها، وذلك من دون أن يكون المدلول الحرفي للعبارة «هو المراد تطبيقه على مورده».

لقد استفيد من الأمثال في القرآن الكريم أيضاً، فعندما يتكلم عن المرأة التي نقضت غزلها من بعد قوَّةٍ أنكاثاً، أو عندما يتحدث عن الماء والزبد مشيراً إلى ذهاب الزبد جفاءً ومكوثُ ما ينفع الناس في الأرض، إنما يُلفت بذلك إلى علو مرتبة القرآن الكريم عند الله تعالى وأنه أمرٌ سامٍ ومحكمٌ وعليٌّ وحكيمٌ، بحيث إن العقول لا يمكنها الوصول ـ من دون وسيلة ـ إلى عمقه وباطنه، فالله تعالى، انطلاقاً من المحبة والعظمة، جعله كتاباً مفصَّلاً وأنزله ببيانٍ عربيٍّ حتى يتفكّر فيه الناس، وهذا هو عين أم الكتاب الذي لا يمكن لغير المطهرين الوصول إليه، وهنا يبيِّن العلامة الطباطبائي لبّ نظريته وأساسها على الشكل الآتي: «فالمحصل

من الآيات الكريمة أن وراء ما نقرأه ونعقله من القرآن أمراً هو من القرآن بمنزلة الروح من الجسد، والمتمثل من المثال، وهو الذي يسمِّيه تعالى بالكتاب الحكيم، وهو الذي تعتمد وتتكئ عليه معارف القرآن المنزل ومضامينه، وليس من سنخ الألفاظ المفرّقة المقطعة ولا المعاني المدلول عليها بها. وهذا بعينه هو التأويل المذكور في الآيات المشتملة عليه لانطباق أوصافه ونعوته عليه، وبذلك تظهر حقيقة معنى التأويل، ويظهر امتناع التأويل عن أن تمسه الأفهام العادية والنفوس غير المطهرة»[1].

وللفيلسوف المفسّر صدر المتألِّهين، في هذا المجال، رؤيةٌ مشابهةٌ، ذكر ما يتعلق بها في تفسيره لآية الكرسي ممَّا يشتمل على نكاتٍ مفيدةٍ وقيّمةٍ[2].

وهنا ننقل جملةً من الشواهد النقليّة أيضاً تأكيداً لكون القرآن الكريم كتاباً يحكي عن الواقع الخارجي دائماً، لكن ـ وقبل ذلك ـ نشير إلى طائفتين من الروايات تجدان في القرآن كتاباً واقعياً معتمداً على العالم الواقعي، وليس فقط مجرد مواعظ وقصص مفيدة.

الطائفة الأولى: الرِّوايات التي تسمي القرآن نوراً ومرشداً وهادياً ومحرراً، ونحن نختار من بين هذه الطائفة من الرِّوايات روايتين اثنتين معتبرتين هما:

1 ـ عن أبي عبد الله الإمام الصادق (ع): «. . . **فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم، فعليكم بالقرآن فإنَّه شافع مشفع وماحلٌ**

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص54.

(2) تفسير آية الكرسي، صدر المتألهين، ج4، ص154 ـ 175، لدى تفسيره الكرسي.

[مجادلٌ مقبول القول] مصدَّق، ومن جعله أمامه قاده إلى الجنة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النار، وهو الدليل يدل على خير سبيل، وهو كتابٌ وبيانٌ وتحصيلٌ... ينجي من عطبٍ ويتخلص من نشب، فإن التفكر حياة قلب البصير، كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور..»[1].

2 ـ الرواية الأخرى والمعتبرة، سنداً أيضاً، والتي جاءت في هذا الصدد أيضاً تقول: «**إن العزيز الجبار أنزل عليكم كتاباً وهو الصادق البار، فيه خبركم وخبر من قبلكم وخبر من بعدكم وخبر السماء وخبر الأرض...**»[2].

في هاتين الرِّوايتين المعتبرتين، سنداً، قُدِّم القرآن على أنه كتاب تبيين للواقع ونورٍ للظلمات ومشتملٍ على أخبار السماوات والأرض ومحرّرٍ للقلوب والأرواح، وهنا نسأل: هل أن هذه الخصائص منسجمة مع ما استنتجناه من نظريات الهرمنيوطيقيا الجديدة New Hermeneutic؟

المسألة الأخرى، في الروايتين، هي أن اعتبار القرآن الكريم مشتملاً على الأخبار الحقيقية عن العالم، وأن الواقع يمكن استخراجه من متن هذا الكتاب الكريم، وأنه لا شك في كونه كتاباً يعرض العالم الخارجي في طياته... كل ذلك، ليس من مبتكرات المفسرين المسلمين التي قد تكون نابعةً من عمق علاقتهم ومحبتهم لهذا الكتاب الإلهي، بل إن الذين أتوا بهذا الكتاب لنا والقادة الأساسيون لهذا الدين والذين يعد كلامهم رديفاً للكلام الإلهي وللوحي يؤكدون هذه الحقيقة أيضاً. وأولهم الرسول (ص) الذي يعد القرآن كتاب حكايةٍ عن الواقع ومبين ومبيّن

---

(1) أصول الكافي، ج2، ص598.

(2) أصول الكافي، ج2، ص599.

أيضاً، وبالتالي، فإن ذلك كله ليس نتيجة الانبهار والمحبة اللذين ربطا المفسرين بهذا الكتاب طوال تاريخ الإسلام.

الطائفة الثانية: الرّوايات التي ذمَّت التفسير بالرأي، وهذه الرِّوايات معروفةٌ في أوساط الشيعة والسنة إلى حدٍّ لا تحتاج معه إلى دراسةٍ سنديّةٍ، فبالرغم من تعدد العبارات الواردة هنا في هذا المجال إلا أنه يمكن استنتاج هذا المضمون الجامع بينها، وهو أنه من غير الممكن تفسير القرآن من زاوية الآراء الشخصية الضيقة.

والسؤال هنا: لماذا كان الأمر كذلك؟ فإذا لم يكن للقرآن ـ الذي يمثل كلام خالق العالم والكون ـ نظرةً ساميةً وعميقةً للواقعيات الخارجية، وإنما جاء لأمرٍ آخر، إذن لماذا كل هذا التهديد والوعيد والتحذير من هذه المسألة؟ إن ذلك لأجل عدم سلامة تطبيق الآيات الكريمة على المصاديق والموارد الخارجية من دون اطلاع ومعرفةٍ بالعالم الخارجي، ومن هنا، فعلى الذين يريدون التعرف إلى المراد الإلهي من أسرار الوجود، أن يكونوا عالمين بالتأويل. وللعلامة الطباطبائي هنا كلامٌ رائعٌ يتمحور حول إبراز النكتة الدقيقة لمسألة النهي عن التفسير بالرأي حيث يقول: «النهي في الروايات إنما هو متوجّهٌ إلى الطريق، وهو أن يسلك في تفسير كلامه تعالى الطريق المسلوك في تفسير كلام غيره من المخلوقين، وليس اختلاف كلامه تعالى مع كلام غيره في نحو استعمال الألفاظ وسرد الجمل وإعمال الصناعات اللفظية، فإنما هو كلام عربي روعي فيه جميع ما يُراعى في كلام عربي.. وإنما الاختلاف من جهة المراد والمصداق الذي ينطبق عليه مفهوم الكلام»[1].

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص78.

التّمايز بين رؤية المسيحيِّين في الغرب ورؤية علماء الدِّين المسلمين

وعلى أيّ حالٍ فالهدف من الكلام حول التأويل هو تقديم توضيح جيد للجذر الأساسي والمنبع الرئيس للتمايز بين رؤية المسيحيين في الغرب ورؤية علماء الدين المسلمين، فبنظرنا تمثل هذه النقطة العنصر البنيوي في هاتين النظريتين المعرفيتين الدينيتين، أي إن هذه النقطة هي التي فصلت الدين عن الواقع الخارجي في الغرب، فأوكلوا العالم إلى العلم نفسه، أما الدين فمنحوه مهمة تقديم المواعظ والقصص المفيدة البانية للأخلاق.

أما في الشرق الإسلامي، فلم يكن ليحصل تصور أو ظنٌّ من هذا القبيل لدى أي من المتدينين والباحثين أيضاً، فباستثناء بعض من المطلعين على الجهود والنظريات الغربية لم يكن أحدٌ ليستسيغ هذا النوع من النظرة إطلاقاً، وليس بعيداً الإفتراض أنَّ المسيحيين التقليديين ما زالوا على رؤاهم، بحيث إنهم لم يوافقوا على ما طرحَه في أوساطهم بعضُ العلماء في القرون الأخيرة، ما استتبع، ولا يزال يستتبع يومياً، تلك النزعة التي تحاول الفرار من الواقع.

إن ظهور مباحث من قبيل نظريات نسبية المعرفة البشرية ـ لا سيما في المجال الديني ـ وكذلك التعددية على صعيد القبول بالمعتقدات الدينية؛ جميعها؛ نابعٌ من هذا الأساس، فبالرغم من الاعتقاد بجزمية العلوم التجريبية وقطعيتها والعمل وفاقاً لها، ينظَّر في المجال الديني والأخلاقي لمثل هذه النظريات، وطبعاً هناك أيضاً كلماتٌ كثيرة جدا تتمحور حول عدم جزمية نتائج العلوم التجريبية وقطعيتها وكذلك عدم تعيّنها، إلا أن ذلك بقي محصوراً في إطار جمع قليل من الباحثين

الفلسفيين ومن علماء الفيزياء النظرية، بحيث إن بقية العلماء والباحثين في هذه العلوم نفسها كانوا يعتمدون على العلوم التجريبية ويعتقدون بها.

الجائز وغير الجائز في التأويل

يجدر بنا هنا، تحويل الكلام إلى النطاق الديني الداخلي، وطرح واحدةٍ من أهم مسائل البحث القرآني، فبعد اتضاح مفهوم التأويل لا بد من تمييز الحدود ما بين الجائز وغير الجائز منه، وبالتالي معرفة هل يمكن وضعُ معيارٍ معيَّنٍ لنقد التأويل؟ وما هو ميزان الحسن والقبح والجودة والرداءة في عملية التأويل؟ وتبرز أهمية هذه المسألة من حيث إمكانية تقييم عددٍ كبيرٍ جداً من التأويلات العرفانية والتفسيرية والحديثية على أساسها.

وهنا بالضَّبط تختلف المذاهب الإسلامية في النظر إلى هذه المسألة؛ ففئة تُقصي العقل عن هذا المجال بالكلِّية، مانحة أموراً أخرى الصدارة والأولوية. وفئةٌ أخرى تتشبَّث بالنَّقل إلى درجة عدم قبولها حجِّية ظواهر الآيات الكريمة أيضاً.

وبشكلٍ عام يبرز وجود معيارين وملاكيْن كليَيْن في كلمات العلماء المسلمين في هذا المجال يمكن بيانهما، وهما:

1 ـ النَّقل والتَّأويل

لا شك، ولا تردُّد، في أنه لو ورد كلامٌ عن أحد المعصومين (ع) في ما يتعلق بالتأويل، فإن الجميع سوف يذعنون له. وإذا كان ثمة كلامٌ بين الفرق الإسلامية في ذلك فإنما هو:

أولاً: هل أن أئمة الشيعة لهم مثل هذا المقام والمنزلة أم لا؟ (وهو

بحثٌ كلاميٌّ في حقيقته، ورؤية المتكلمين الشيعة في هذا المجال مبرهَنٌ عليها وواضحةٌ أيضاً).

وثانياً: هل أن الحديث الذي وصل إلينا مثبَتٌ سنداً ومتناً، وبالتالي هل هو حائزٌ على الحجية الكافية؟

إنّ المتكلم الشيعي الذي يساوي بين أحاديث النبي الأكرم (ص) والأئمة المعصومين (ع) يرى أن وظيفته السعي والبحث في حجية الروايات. وبالتالي فإذا عثر على نص معتبر يتعلق بتأويل آيةٍ أو آياتٍ، أمكنه الاستناد إليه في ذلك.

توجد الكثير من الآثار القيّمة للمفسرين الشيعة، في ما يخصّ العلاقة بالأحاديث والروايات الواردة في باب التأويل، والتي تكشف الدراسات عن أهميتها. والحقيقة هي أن هذا النوع من الروايات يجعلنا نقف أمام مطالب قد تثير الاستغراب، بحيث تبدو للوهلة الأولى غريبة وعجيبة، بل إن بعض مضامينها لا ينسجم وظواهر الآيات القرآنية أبداً، بيد أنه حيث كانت هذه المعاني السامية واردةً ـ وبدليلٍ قاطعٍ ـ عن مقام العصمة الرفيع، فلا بدَّ من أن تكون مقبولةً، الأمر الذي يستدعي المزيد من التفقّه في هذا الإرث الثمين عنهم (ع) والذي هو بحقٍّ الفقهُ الأكبر.

إن كون كلمات المعصوم (ع) معيار تأويل الآيات القرآنية، ليس مجرد أمر مقبول لدى المفسرين فحسب، بل إنه قد جرى بيانه أيضاً من طرف الأئمة (ع) أنفسهم. وبالإضافة إلى ذلك نرى في تعاليم أصحابهم معاني عميقة للقرآن الكريم، كما أن كلماتهم المباشرة تشهد على أن

الكلام الإلهي ليس سهل التناول، وهو ما يرشد إلى مدى الحاجة للارتباط بمخازن العلم الإلهي الخفي.

ولا بأس هنا من الإشارة إلى بعض الأحاديث المناسبة والمعتبرة في هذا المجال؛ فواحدةٌ من الرِّوايات المرتبطة بباب الحجر ـ وهي حسب الظاهر بعيدةٌ عن ظهور الآية الكريمة ـ هي هذا الحديث المعتبر: «روي عن عبد الله بن سنان قال: أتيت أبا عبد الله (ع) فقلت له: جعلت فداك، ما معنى قول الله عز وجل: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾، قال: أخذ الشارب وقص الأظافر وما أشبه ذلك، قال: قلت: جعلت فداك فإن ذريحاً المحاربي حدثني عنك أنك قلت: ليقضوا تفثهم: لقاء الإمام، وليوفوا نذورهم تلك المناسك، قال: صدق ذريح وصدقت، إن للقرآن ظاهراً وباطناً، ومن يحتمل ما يحتمل ذريح؟»[1].

إننا نلاحظ، في هذه الروايات، تفسير التنظيف من الأوساخ بلقاء الإمام المعصوم (ع)، وهو معنى ليس فقط غير قريب، بل هو بعيد عن المعنى الظاهري للآية، وبالرُّغم من أن هناك ما هو مشترك بين تفسير الآية الكريمة، وتأويلها في كلمات الفيض الكاشاني[2]، إلا أن مقتضى الإنصاف هو العكس، فإذا لم تكن هذه الرواية موجودة فإن هذا المفهوم من الآية ـ أي اللقاء بالإمام (ع) ـ لم يكن لينسجم والآية، بل لم يكن ليطرأ على الذهن أصلاً.

ونورد هنا روايةً معتبرةً أخرى حول الموضوع نفسه، لا يتناسب التأويل الوارد فيها مع المعنى الظاهري، وهي: «الشيخ المفيد في

(1) من لا يحضره الفقيه، ج2، ص390.

(2) الكافي، ج4، ص549، وهامش الصفحة نفسها.

الاختصاص... عن زيد الشحَّام عن أبي جعفر (ع) في قوله تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ﴾ قال: عِلْمَه الذي يأخذه عمن يأخذه»[1].

وهنا يمكننا الاستنتاج ـ وبنظرةٍ شاملةٍ لهذه الأحاديث وللكثير جداً من الروايات الأخرى ـ أنّ مسألة التأويل عبارةٌ عن قضيةٍ معقدةٍ، فصحيحٌ أن كلام المعصوم (ع) في أصل هذه الموارد حجَّةٌ في قبول هذه المعاني، إلا أنه مع ذلك كله هناك مجال للتوق أيضاً، لا سيما أن طريقة الإبلاغ القرآنية يمكن اقتناصها من بين هذه الموارد، وذلك كله يحتاج إلى تدبّرٍ كبيرٍ حتى لا يتم حرف التأويل عن مساره السليم، أو تجاهل التأويلات الأخرى للمفسرين، وهو أمر أدق من الشعرة.

2 ـ العقل والتأويل

■ **هل للعقل طريق إلى تأويل الآيات القرآنية؟ وإلى أي مدى يمكن للعقل التقدم في خطواته على طريق اكتشاف الرموز والأسرار الموجودة في كلمات الحقّ تعالى؟**

في الواقع ـ وفي مقام الإجابة عن هذا التّساؤل ـ ليس هناك اتفاقٌ بين علماء المسلمين في ذلك، وبالرغم من هذه الاختلافات جميعها امتاز علماء الشيعة ـ ومنذ القدم ـ بكونهم الأكثر شهرةً في القبول والاعتراف بالعقل، كما كانوا السباقين إلى منحه القيمة والاعتبار، فقد كانت آراء الشيعة عقليةً دائماً، وكانوا يوظفون العقل ويعتمدون عليه مع تركيزهم على صعوبة طريقه ووعُورتها.

---

(1) **الاختصاص**، ص5؛ وتفسير البرهان، ج4، ص429.

ويبدو أنه ينبغي عدم التَّردُّد في أصل القبول بالرؤية التكاملية للآيات الكريمة، فإذا كانت أهم الأسس الاعتقادية الدينية قد قُبلت على أساس العقل، وإذا كان أصل حجية ظواهر القرآن الكريم، أو عدم تحريفه، قد جرت الموافقة عليه من خلال الاستدلال العقلي، وإذا كانت عشرات الاستدلالات العقلية مختزنةً في مطاوي الآيات القرآنية، فإن ذلك كله يمثِّل تأييداً واضحاً وتصديقاً بيِّناً لحجية العقل حتى في إطار تأويل الآيات القرآنية.

بالرغم من عدم تصنيف **الشيخ الأنصاري** عارفاً أو فيلسوفاً أو مفسراً، إلا أنه يرى لدى تحديده موقع العقل في الاستنباطات الدينية أن «الذي يقتضيه النظر، وفاقاً لأكثر أهل النظر، أنه كلما حصل القطع من دليل عقليٍّ فلا يجوز أن يعارضه دليل نقلي، وإن وُجد ما ظاهره المعارضة. فلا بدَّ من تأويله إن لم يمكن طرحُه...»[1].

والحقيقة هي أنه ـ وعلى مدى قرونٍ ـ كانت هناك إفراطاتٌ وتفريطاتٌ على صعيد ما هو الجائز وغير الجائز في تأويل الآيات القرآنية، كما أن التأويلات غير المنظمة ـ والتي تحاول فرض الرؤى الخاصة وتحميلها بشكل غير صائب على النص القرآني ـ قد زادت من هذا الإفراط أيضاً، ويمكن لدراسة الأسباب والعوامل التي أدت إلى بروز مثل هذه الاتجاهات أن تدُلّنا على المنهج السليم اللازم اتباعه هنا، فأخذ العبر من التجارب العلمية القديمة في مجال البحث القرآني يدفع الباحثين إلى المزيد من الاحتياط والدقة في خطواتهم في هذا الإطار.

إن رعاية الأمرين اللذين سنذكرهما قريباً وجعلهما نصب العينين

---

(1) **فرائد الأصول**، ص10.

دائماً، يمكن أن يمنحنا نظرةً عقلانية للآيات القرآنية، وأن ينظّم عملية التأويل بالتوافق مع العقل والتناغم معه، وهذان الأمران هما:

الأول: لأجل ممارسة التأويل من طريق العقل لا بد من الرسوخ والثبات على المستوى العلمي والفكري حتى لا يكون الأمر ـ وبالاستناد إلى هذه الآية ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾[1] مجرد كلام جزافيٍّ، أو باعثاً على التورط في انحرافٍ ما. فإذا استطاع فيلسوف، كصدر المتألهين، بجهوده المضنية، كشف سرٍّ من أسرار الوجود واستخراج حقيقةٍ من حقائق القرآن الكريم وبنظره الثاقب، فإنه يمكن النظر إلى هذا الجهد بعين الرضا، ومثالاً على ذلك ما يقوله في ما يتعلق بتجرد النفس: «أما الآيات المشيرة إلى تجرد النفس، فمنها قوله تعالى في حق آدم (ع) وأولاده: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى﴾[2]، وفي حق عيسى (ع) ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾[3]، [وهذه الإضافة تنادي على شرف الروح وكونها عاريةً عن عالم الأجسام] وفي حق شيخ الأنبياء إبراهيم الخليل: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾[4]، وقوله حكايةً عنه: «وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً»، ومعلومٌ أن الجسم وقواه ليس شيءٌ منها بهذه الصفات السنية من رؤية عالم الملكوت والإيقان والتوجه بوجه الذات لفاطر السماوات والحنيفية، أي الطهارة والقدس، ومنها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾[5]، ومنها قوله تعالى:

(1) سورة آل عمران: الآية 7، هذا بناء على أنّ الواو عاطفة.

(2) سورة الحجر: الآية 29.

(3) سورة النساء: الآية 171.

(4) سورة الأنعام: الآية 75.

(5) سورة المؤمنين: الآية 14.

﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ﴾[1]، وقوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾[2]، وقوله: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾[3]، وقوله: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ (27) ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾[4] وفي الحقيقة هذه الآيات المشيرة إلى المعاد وأحوال العباد في النشأة الثانية جميعها دالةٌ على تجرد النفس، لاستحالة إعادة المعدوم وانتقال العرض وما في حكمهما من القوى المنطبعة»[5].

الثاني: على الباحثين السعي لقوننة استعمال العقل في علم التفسير وضبطه لا سيما في نطاق التأويل، والنوع المناسب والأنموذج البارز في هذا المجال هو علم الفقه، أليس الوصول إلى ملاكات الأحكام عملاً صعباً؟ بل وفي الكثير من الموارد غير ممكن؟ ألم يتم الاعتراف ـ على المستوى الفقهي ـ بالعقل بوصفه حجة باطنيةً من قبل الله تعالى؟ هل أن القلق من تورط العقل في هفوات على الصعيد الفقهي أقل من علم التفسير؟ لقد بحث الفقهاء في مباحثهم النيرة ـ لا سيما في علم أصول الفقه ـ كيفية الأحكام العقلية وأنواعها وقيمة كل واحدٍ منها في مختلف أقسام العبادات والمعاملات، ودرسوا مجموعة من المسائل المفيدة في تاريخ هذا العلم، ثم قاموا بتوظيفها عملياً، ومع ذلك كله فإن ظهور اتجاهاتٍ كالاتجاه الإخباري قد عرّض هذا المسار للضرر، إلا أن فقهاء من أمثال: **الوحيد البهبهاني والشيخ مرتضى الأنصاري** ـ وبسعيهم القيّم

---

(1) سورة يس: الآية 36.

(2) سورة فاطر: الآية 10.

(3) سورة التين: الآية 4.

(4) سورة البلد: الآيتان 27 ـ 28.

(5) **الأسفار الأربعة**، ج8، ص303 ـ 305.

ـ أقصوا هذا التوجه عن الحضور الفاعل في مجال الأبحاث الدينية في الفقه والحديث، وحافظوا بالتالي على موقعية العقل في البحث الديني.

واليوم لا نرى أي ميل جادٍّ للمنهج الأخباري، والتدقيقات العميقة جداً في علم أصول الفقه وكذلك الفلاسفة الأصوليون جميعهم يمثلون شهادة عاليةً على مكانة العقل عند الفقهاء، وهو أمرٌ مرتَهَنٌ بالمزيد من استقلال للبحوث الفقهية والفقاهة المستقلة.

الهرمنيوطيقا الحديثة وفهم النصّ

أسعد قطّان
جامعة البلمند

«ما يقال ليس كلّ شيء. وحده ما لا يقال يجعل ما يقال كلمةً قادرةً على الوصول إلينا».

(هانس ـ جيورج غادامر)

المقدّمة

ماذا يعني أن نفهم؟ هل الفهم أمر بدهيّ يتأتّى من تقاطعٍ حتميٍّ بين عالم الفاهم والمادّة المطروحة للفهم؟ أم أنّه مسألة معقّدة ينبغي استجلاؤها وتحليلها وتبيان آلياتها؟

كثيراً ما تؤيّد خبرتنا البشريّة الانطباع الأوّل، فنحن في عددٍ لا يُستهان به من المواقف الإنسانيّة نفهم على نحوٍ تلقائيٍّ ما يطالعنا من ظواهر، سواء كانت محمولةً أم غير محمولةٍ لغويّاً. بيد أنّنا نستدلّ من حالات «سوء الفهم»، وهي بدورها متأصّلة في خبرتنا اليوميّة، على أنّ الفهم ليس في الضرورة مسألةً يسيرة، كما قد نتصوّر للوهلة الأولى. ويتصاعد «التعقيد» في ما نقع عليه من ظواهر حتّى بلوغ أحوالٍ يمسي فيها الفهم عَسِراً أو متعذّراً. فربّ كتابٍ فلسفيٍّ أو عملٍ فنيٍّ «محدَث» صار لمتلقّيه مصدر خبرة إحباطٍ تنبجس من الهوّة التي يستشعرها بين

عالمه وعالم الكتاب أو العمل. وإذا سلّمنا جدلاً بأنّ عمليّة الفهم مسألة معقّدة تتطلّب العكوف عليها تمحيصاً وتقصّياً، فهل لنا، نحن البشر، سبيل إلى نتائج أكيدة على هذا المستوى؟ هذا الشَّكّ ناتج من أنّ التمحيص والتقصّي هما بدورهما «فَهْمٌ». أفلسنا ندور، تالياً، في حلقةٍ مفرغةٍ لا يسعنا حيالها إلّا الانصياع وذلك لعجزنا عن اختراقها؟

الحقّ أنّنا نقع هنا على واحدةٍ من أهمّ المقدّمات التي يرتكز عليها كلّ تفكيرٍ محدثٍ في إشكاليّة الفهم؛ أي محدوديّتنا البشريّة التي تجعل إدراك عمليّة الفهم قضيّة خاضعة لمعطيات الزمان والمكان، وتالياً لنموّ الخبرة الفكريّة الإنسانيّة وتراكمها. وهذا يحتّم، كما في العلوم جميعها وفي التَّفكير الفلسفيّ على وجه العموم، ألّا نحسب النتائج التي نتوصّل إليها نهائيّةً وسارية المفعول في كلّ العصور، ومنقطعةً عن تغيّر البعدين الثقافيّ والاجتماعيّ، بل أن نضعها باستمرارٍ على مشرحة العقل الناقد. ولكن ربّ قائلٍ إنّ تفحّصَ عمليّة الفهم ذاتها يُظهر أنّ العقل النقديّ ليس معطىً مطلقاً، كما قد يوحي فكر **رينيه ديكارت** (1596 ـ 1650)، بل هو محكومٌ بترسّبات ثقافيّة، وتراكمات اجتماعيّة، وطبقات نفسيّة بعضها واعٍ وبعضها الآخر غير واعٍ؛ بحيث يصعب الركون إليه. وقد يصحّ هذا الرأي جزئيّاً، إلّا أنّ قوّة العقل النقديّ تنبع من قدرته على تقويم ذاته، وإعادة النَّظر على الدوام في مبادئه ومناهجه ومقارباته؛ حيث إنَّ الاستعاضة عنه بالتَّشكيكيّة أو بالأصولويّة اللتين تعطّلان، في آخر المطاف، كلّ جهدٍ عقليّ، لا تقدّم حلّاً ناجعاً. وتالياً، لا بديل من العقل بوصفه أداةً فضلى للاستكشاف والاستقراء، ولا سيّما أنّ التنقيب الفلسفيّ في نظريّة الفهم لا يشيح بنظره عن محدوديّة العقل، بل يتوخّى كشف النقاب عن العوامل المتحكّمة بها، مساهماً بذلك في فهم العقل ذاتِه.

الهرمنيوطيقا في القدامة

يصطلح المشتغلون بالفلسفة اليوم على استخدام كلمة «هرمنيوطيقا» للدلالة على ذلك الحيّز من الفلسفة الحديثة الذي يُعنى بنظريَّة الفهم، سواء أكان المعطى المطلوب فهمه نصّاً شفويّاً أم مكتوباً أم عملاً فنّياً أم ظاهرةً مجتمعيّةً أم تاريخيّة. ويبدو أنّ هذا التعبير، المقتبس حرفيّاً من اللُّغات الأجنبيّة (hermeneutics/ Hermeneutik/ herméneutique) التي استمدّته بدورها من اليونانيّة، آخذ في فرض ذاته على الساحة الفكريّة العربيّة[1]، رغم أنّ الحسّ اللُّغويّ العربيّ قد لا يستسيغه.

لم تبرز الهرمنيوطيقا كنظامٍ فلسفيٍّ مستقلّ، يتجاوز في أغراضه ومراميه، نطاق التفسير الضيّق للنُّصوص الدِّينيّة إلّا في القرن التاسع عشر. ولقد كانت للمفكّرين الألمان اليد الطولى في رفعها إلى مرتبة الحيّز الفكريّ القائم بذاته، بل وفي تطويرها أيضاً انطلاقاً من التغيّرات العميقة في إشكاليّات الطَّرح الفلسفيّ التي شهدها القرن العشرون.

بيد أنّ إطلالة الهرمنيوطيقا في العصور الحديثة، كفرعٍ فلسفيٍّ مستقلّ، لا تحتّم أنّ الحدس الهرمنيوطيقيّ غاب في الماضي. . . فقد فطن الإغريق إلى أنّ الفهم، في كثير من الأحيان، لا ينشأ آليّاً. ولعلّ

(1) أبو زيد، نصر حامد؛ «**الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النُّصوص: إشكاليات القراءة وآليات التّأويل**»، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، 1999، ص13 ـ 14. قارة، نبيهة؛ «**الفلسفة والتّأويل**»، بيروت، دار الطليعة، 1998، ص5. وتوفيق، سعيد؛ «**في ماهية اللُّغة وفلسفة التّأويل**»، بيروت، 2002، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، ص8.

أبلغ تعبير عن ذلك قول منقول عن الفيلسوف الأفسسيّ هيراقليط يصف فيه نبوءات الإله أبولون التي كان يتفوّه بها بواسطة عرّافته المقيمة في مدينة «دلفي» اليونانيّة بقوله: إنّ الإله لا يقول إيجاباً ولا يخفي، بل يرمّز[1]. ولئن أوحى هذا القول أنّ التمعّن الفلسفيّ في إشكاليّة الفهم، يضرب جذوره في الصعوبات التي كانت تنتاب البشر في تفسير النُّصوص الدِّينيّة، إلّا أنّ أفلاطون يُخرج هذه الظَّاهرة من بوتقتها الدِّينيّة البحتة عبر مقارنته الكلمات المكتوبة عموماً بالرسوم، مركِّزاً على صمتها إذا طرح عليها المفسّر سؤالاً ما[2]. واللافت أنّ أفلاطون ينفذ هنا إلى صميم المشكلة الهرمنيوطيقيّة، وذلك عبر إدراكه، **أوّلاً**، أنّ المعنى ليس معطىً موضوعيّاً صرفاً تحدّده الكلمات بانفصالٍ عن واقع المفسّر، وعبر تشديده، **ثانياً**، على الشرخ القائم، في غير حين، بين المفسِّر والمفسَّر. ويظهر أنّ هذا ما يودّ الفيلسوف ترسيخه في ذهن قارئه بقوله: إنّ الكلمات تحاكي الرسوم في صمتها، وإنّها، إذا نطقت، لا تني تقول الشيء ذاته. تتسّم الكلمات المكتوبة، إذاً، بجداريّةٍ ما يصطدم بها المفسّر، لكونها غير قادرةٍ على «التحرّك»، إذا جاز التعبير؛ أي على تسليط الضوء على مضامينها. العامل «المتحرّك» الوحيد في العمليّة التفسيريّة هو المفسِّر نفسه. أمّا الظواهر المطروحة للتفسير، وبخاصّةٍ النُّصوص المكتوبة، فهي، في رأي أفلاطون، جامدة وصامتة، وإذا تكلّمت رجّعت صدى ذاتها على الدوام.

---

(1) Kranz, W. & Diels, H.; Heraklit. Fragmente: Die Fragmente der Vorsokratiker 1, Bonn 1903, 1951; 1974. الشذرة 93.

(2) Plato; Phaedrus: Platonis Opera II, ed. J. Burnet, New York 1995 (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis) 275d.

أضف إلى ذلك، أنّه كانت للعقل اليونانيّ الفذّ مساهمة أخرى في التّفكير الفلسفيّ الهرمنيوطيقيّ تمثّلت في تمييز الفلاسفة الرواقيّين بين «الكلمة الدّاخليّة»(logos endiathetos) و«الكلمة الملفوظة» logos prophorikos [1]. أهميّة هذا التمييز تقوم، أوّلاً، في تبيانه أنّ معنى ما ينطق به الإنسان لا يتماهى ضرورةً مع ما توخّى التعبير عنه. الشرخ الهرمنيوطيقيّ لا ينحصر، إذاً، في عدم تلاقٍ ممكنٍ بين عالم المفسِّر وعالم المفسَّر، بل يتعدّاه إلى بَوْنٍ وجوديٍّ بين الفكرة والعبارة. ولعلّ هذا البون يفسّر المخاض العسير الذي يخامر كلّ من زاول الكلام ومارس الكتابة في التعبير عمّا يتشابك في النّفس من أحاسيس، وينعقد في الخاطر من أفكار، واستحالة أن تنقل الكلمات «الملفوظة» الكلمات «الدّاخليّة» نقلاً تامّاً صافياً. فضلاً عن ذلك، فإنّ الشرخ بين الفكرة والعبارة هو في أسّ ما ندعوه عموماً «سوء الفهم"؛ أي عندما تعوز العبارةَ الشفافيّةُ الضّروريّة لتمكين المفسّر من الخلوص عبرها إلى ما رمى إليه صاحبها.

في القرون الأولى للمسيحيّة والعصور الوسطى، تمحور التنظير الهرمنيوطيقيّ حول فهم النُّصوص الدِّينيّة، وبخاصّةٍ عبر تطوير آليات التفسير الاستعاريّ الذي يتلخّص في استخراج معنىً من النصّ المفسَّر لم يقصده كاتبه الأصليّ. ويعود هذا النَّمط في تأويل النُّصوص الدِّينيّة إلى المنحى الرواقيّ في مقاربة الأساطير الإغريقيّة، والذي تمثّله فيلون الإسكندريّ مستخدماً إيّاه في تفسير نصوص التوراة اليهوديّة. أمّا

(1) Arnim, Ioannes ab; Stoicorum veterum Fragmenta 2, stuttgart 1905; 1964, الشذرة 135.

اللَّاهوتيّون المسيحيّون الذين أحجموا عن تفسير الكتاب المقدّس تفسيراً رمزيّاً مؤثرين المنهج الحرفيّ؛ فقد استلهموا الطرائق الأدبيّة المعروفة في زمنهم والمستخرجة خصوصاً من الخطابة اليونانيّة وعلوم اللُّغة. من جهةٍ أخرى، طوّعت علوم التفسير الإسلاميّة المعارف اللُّغويّة العربيّة على اختلافها وجعلتها في خدمة استقراء النصّ الدِّينيّ واستجلاء غوامضه. ولقد ساهم «القرآن العربيّ» على نحوٍ حاسمٍ في تطوير هذه العلوم وإغنائها. ولم يغبِ النَّمطُ الاستعاريّ عن الإرْث الإسلاميّ، فلجأ إليه المتصوّفة واستنجد به بعض الفلاسفة في تأويل القرآن الكريم.

فضلاً عن ذلك، شهدت القرون الوسطى مساهماتٍ هرمنيوطيقيّة ثمينة، خصوصاً في مجال تفسير النُّصوص القانونيّة، غير أنّها لم تخلّف أثراً كبيراً في البحث الفلسفيّ اللَّاحق. ولئن بدا شبهُ اقتصار النَّظريّة الهرمنيوطيقيّة في القرون الوسطى، على النُّصوص الدِّينيّة في منظورنا اليوم، ضرباً من ضروب المحدوديّة، إلَّا أنّه لا بدّ من استذكار أنّ الشأن الدِّينيّ كان يتمتّع قبل عصر التنوير بطابع شموليّ، وأنّ العلوم الأخرى، ولا سيّما الفلسفة، كانت تُعتبر «خادمة» الدِّين. ورغم أنّ التنوير لم تنقصه محاولات إخراج التَّفكير الهرمنيوطيقيّ من فلك الدين؛ بحيث يصار إلى ابتكار نظريّة فهم فلسفيّةٍ شموليّة توائم إعادة اكتشاف النُّصوص اليونانيّة واللاتينيّة القديمة في عصر النهضة، إلّا أنّ «نهضة» الفكر الهرمنيوطيقيّ لم تتحقّق قبل انبلاج فجر التحوّل الجذريّ، في طرح القضيَّة المعرفيّة الذي أتت به فلسفة إيمانويل كانط (1724 ـ 1804).

الهرمنيوطيقا الحديثة

لقد أعاد **كانط** طرح السُّؤال عن مدى قدرة العقل على الإحاطة

بالظواهر، وذلك انطلاقاً من اجتهاده في حلّ مشكلة الميتافيزيقا. وغنيّ عن البيان، أنّ رأيه بأنّ العقل لا يُدرَك إلّا عبر قنوات تسبق التَّجربة؛ حيث إنّ الأشياء «في ذاتها» تبقى خافيةً عليه، قد زعزع الثقة شبه المطلقة بالعقل والتي وطّدها ديكارت وعزّزها التنوير. . تتجلّى «أزمة» العقل هذه في نظريّة فهم النصّ التي انبرى لوضع مداميكها اللّاهوتيّ والفيلسوف فريدريش شلايرماخر (1834)، الذي يُعتبر بحقّ مؤسّس الهرمنيوطيقا الحديثة. فهو ينظر إلى اللُّغة بوصفها كلّاً لا متناهياً[1]، ويسبغ على الهرمنيوطيقا صفة «فنّ الفهم»[2]. وتماشياً مع الإرهاصات الهرمنيوطيقيّة اليونانيّة، يرى أنّ فهم النصّ يتجاوز رصد العلاقات النَّحْويّة بين أجزائه إلى مركّبةٍ يدعوها «نفسيّة"[3]. فوظيفة الهرمنيوطيقا تكمن، لدى شلايرماخر، في إعادة تركيب العمليّة الإبداعيّة التي دارت في خلَد واضع النصّ[4]. ولمّا كان الكثير ممّا هو غير واعٍ لدى المؤلّف يصبح واعياً لدى المفسّر، ينـزع الأخير إلى فهم النصّ أفضل من كاتبه[5]. وتظهر بصمة قول كانط بمحدوديّة العقل في فكر شلايرماخر الذي شدّد على أنّ قاعدة التَّعامل مع النصّ يجب أن تكون سوء الفهم، لا الفهم. فعلى عكس الرأي الذي هيمن إلى زمن شلايرماخر أنّ الفهم ينشأ من تلقاء ذاته في غالبيّة الأحيان، وأنّ المفسّر الجيّد هو من تدرّب على معالجة

---

(1) Schleiermacher, Friedrich D. E.; Hermeneutik und Kritik, Frankfurt am Main 1977, p80.

(2) ibid, p 75.

(3) ibid, p77.

(4) ibid, p321.

(5) ibid, p104.

الحالات القليلة نسبيّاً من عدم الفهم، والمنبعثة من غموض المعنى أو ازدواجه، فإنّ ما يتولّد عادةً، في اعتقاد شلايرماخر، هو سوء الفهم؛ الذي يُمسي القاعدة لا الاستثناء[1]. والجليّ أنّ الأخير يصيب هنا مكمناً مهمّاً من مكامن الخبرة البشريَّة في فهم الظواهر؛ إذ حتّى عندما يزيِّن لنا أنّنا فهمنا جيّداً يبقى هناك شيء من عدم الفهم أو سوئه يتحدّى كلّ محاولاتنا من أجل تذليله.

يُستشفّ من هذا أنّ الفهم عند شلايرماخر عمليّة لا تنتهي. فالمفسّر مدعوّ باستمرار إلى تمحيص فهمه وإعادة النَّظر فيه، أي إلى «حوارٍ» مستديمٍ مع النصّ، يلقي فيه أسئلته عليه متحريّاً مشروعيّة فهمه في كلّ مرّة على محكّ النصّ غير المتبدّل؛ بحيث يسائل النصُّ بدوره المفسّرَ بمعنىً ما، في ما يخصّ طرائق التفسير، ويعزف الفيلسوف عن رسم «منهج» لهذه الهرمنيوطيقا مقتصراً على ما أيقن به الأقدمون من ضرورة قراءة الجزء في ضوء الكلّ والكلّ في ضوء الجزء. والسياق الأوسع بالنِّسبة إلى المركّبة النَّحويّة هو النَّوع الأدبيّ، وهو حياة صاحب النصّ في ما يختصّ بالمركّبة النَّفسيّة[2]. والأرجح أنّ امتناع شلايرماخر عن الإسهاب في مسألة المنهج مردّه إلى اقتناعه بأنّ ثمّة لحظةً هرمنيوطيقيّةً في الفهم Divination، هي أشبه بالحدس[3] الذي يكشف للمفسّر مرمى واضع النصّ، ولا يسوسها أيّ منهجٍ مهما كان رفيعاً.

---

(1) ibid, pp. 92-93.

(2) ibid, pp.185-186.

(3) ibid, pp169-170.

لقد جدّت فلسفة القرن التاسع عشر، وخصوصاً بفضل شلايرماخر، في جعل الهرمنيوطيقا فرعاً فلسفيّاً يستجلي كيفيّة فهم النُّصوص، ولا سيّما المكتوبة. أمّا فلسفة القرن العشرين فأدخلتها حيّز التقصّي الفلسفيّ الوجوديّ معتبرةً أنّ الفهم ليس مجرّد بنيةٍ معرفيّة، بل واحدة من بنى الوجود الأساسيّة. هذا التحوّل في مقاربة الهرمنيوطيقا ينتسب إلى الفيلسوف مارتن هايدغر (1889 ـ 1976)، وبخاصّةٍ إلى الدفع الفلسفيّ المنبثق من كتابه المركزيّ «الكينونة والزمن». والحقّ أنّ الإشكاليّة الهرمنيوطيقيّة لا تشغل، من حيث الحجم، مكاناً مرموقاً في هذا الكتاب. غير أنّ الصَّفحات المكرّسة لها، على قلّتها[1]، لم تلبث أن نقلت هذه النظرية من ضيق النطاق المعرفيّ الصرف إلى رحاب التفكّر الوجوديّ.

على عكس المفهوم التقليديّ الذي يحسب أنّ الفهم ينشأ من التفسير، يبيّن هيدغر أنّ الفهم منسوغ في تربة الوجود الإنسانيّ قبل أيّ عمليّة تفسيريّة[2]. فالأشياء كلّها تتّسم بميسم «المفسَّريّة» Ausgelegtheit؛ أي أنّها لا تتبدّى لنا مجرّدة، عارية، بل مفسّرة، «بوصفها als» أشياء تقوم بهذه الوظيفة أو تلك[3]. نحن ندرك «الجسر»، مثلاً، بوصفه يؤدّي وظيفة الرَّبط بين ضفّةٍ وأخرى. ونفهم «الباب» بكونه يُنجز دور وصل مكانٍ بآخر. بالنِّسبة إلى هيدغر، هذا المعنى الوجوديّ المزروع في الأشياء بنية هرمنيوطيقيّة تتقدّم كلّ تعبير لغويّ أو تفسيرٍ

(1) Heidegger, Martin; Sein und Zeit, Tübingen 1993, pp.142-153.

(2) ibid, p.148.

(3) ibid, p.149.

اجتهاديّ. فحوى القول، إذاً، إنّ الخطوة الهرمنيوطيقيّة التي خطاها هيدغر تكمن في استكشافه بنْية ما هو قائم «قبل»؛ أي ما هو قابع وراء التعبير اللُّغويّ في خبرة الفهم الإنسانيّة[1].

من البيّن أنّ مثل هذه المقاربة الفلسفيّة تزخر بالجديد، إذا ما قورنت بنظريّة الفهم التقليديّة. فتفسير النصّ لا يمكن أن يستقيم بعد الآن ما لم يتبيّن المفسّرُ موقعَه الهرمنيوطيقيّ؛ أي الفهم الوجوديّ المسبق الذي يقود عمليّة التفسير ويؤطّرها. ولقد أحسن اللاّهوتيّ رودولف بولتمان (1884 ـ 1976) استخلاص العبر من الدرس «الهيدغريّ» في مقالةٍ له عنوانها «مشكلة الهرمنيوطيقا» كتبها العام 1950... هنا يذكّر بولتمان بما استجلاه شلايرماخر؛ أي أنّ تحليل النصّ نحوياً لا يحلّ مشكلة الفهم. غير أنّه لا يسلّم بأنّ التفسير النّفسيّ؛ أي إعادة تركيب اللّحظة الإبداعيّة، هو ما يجدر اعتماده في استقراء النُّصوص الرياضيّة والطبيّة، فكم بالحريّ بالنِّسبة إلى الأدب البابليّ والمصريّ القديم الذي غالباً ما يتوارى منتجوه؟ فالفهم ينشأ، في رأي بولتمان، من سؤالٍ مطروحٍ على النصّ يتعمّق باهتمامٍ متأصّل في حياة المفسّر وخبرته؛ بحيث إنّ كلّ فهمٍ يستند إلى فهمٍ مسبق لما يمكن للنصّ أن يقوله؛ أي إلى علاقةٍ حياتيّةٍ بين المفسّر والمسألة التي يتطرّق النصّ إليها. وبالنسبة إليه إنّ آليّة الفهم هذه أكثر ما يمكن رصدها في خبرة الترجمة. فاللُّغة الأصليّة كثيراً ما تستخدم مفرداتٍ لا تتقاطع تماماً مع العالم اللُّغويّ للمترجم، ما يقتضي شرحها أو استنباط كلماتٍ جديدة بغية أداء معناها. وهو لا ينكر أنّ الفهم المسبق

(1) Grondin, Jean; L'universalité de l'herméneutique, Paris 1993 (Epiméthée. Essais philosophiques), p. 135.

قد يكون ساذجاً؛ بحيث تفضي القراءة المعمّقة إلى تصحيحه وتعديله وإثرائه. غير أنّه يبقى، على سذاجته المحتملة، شرطاً ضروريّاً لكلّ فهم.

ويلتقي بولتمان مع المقاربة الهيدغريّة في نفيه القدرة على إلغاء الفهم المسبق أو اجتنابه، مؤكّداً ضرورة قذفه إلى بؤرة الوعي واستيضاحه بمجهر التنقيب والنقد، بحيث يسمحُ المفسّر للنَّصّ، بمساءلته عن مدى صحّة الأفكار المسبقة التي يأتيه بها. وهو لا يؤيّد القول بلانهائيّة معاني النصّ الواحد، لكنّه يثمّن انفتاحه على رهطٍ كبيرٍ من الأسئلة المسبقة التي قد لا تتقاطع ضرورةً مع مقصد كاتبه الأصليّ. ويخلص بولتمان إلى أنّ دعوة المفسّر إلى لجم ذاتيّته غير ذات معنى، إلّا إذا عنتْ حضّه على عدم إسقاط رغباته على النصّ وحثّه على مراجعة مفاهيمه.

آخر محطّات هذه الجولة السريعة على الهرمنيوطيقا المعاصرة هي الألمانيّ هانس ـ جيورج غادامر (1900 ـ 2001)، وقد عكف على التنقيب الهرمنيوطيقيّ طوال حياةٍ امتدّت أكثر من قرن، صابّاً أهمّ أفكاره في عمله العملاق: «الحقيقة والمنهج» الصَّادر في طبعته الأولى عام 1960.

يستهلّ غادامر كتابه بتفكيك الرأي الذي سيطر لدى تاريخويّي القرن التاسع عشر، بالقول إنَّه يتعيّن على الإنسانيّات، حتّى ترتقي إلى مصاف العلوم، بناءُ مناهج خاصّة بها، معتبراً أنّ سمة علوم الإنسان ليست المنهج، بل شيءٌ يتجاوزه هو ضرب من الحدس[1]. ويمكن، في رأيه،

(1) Gadamer, Hans-Georg; Wahrheit und Methode I, Tübingen 1990, pp. 13-14.

الإحاطة بمساهمة العلوم الإنسانيّة على نحوٍ أفضل، إذا أعرضنا عن قراءتها من منظور العلم في مفهومه الحديث، مستعيضين عنه بمفهوم «الثقافة/التربية» Bildung في معناها الشامل[1]. طبعاً، يحيلنا غادامر هنا إلى النموذج الإنسانيّ في أوروبا ذي الأصول اليونانيّة واللاتينيّة، مبرزاً قوّة حضوره قبل أن يتهاوى تحت ضربات ثورة العلوم وحقبة ما بعد «كانط»، ويستنتج أنّ علوم الإنسان، بإزاء تحدّي العلوم التَّجريبيّة، طفقت تدافع عن ذاتها لا عبر استلهام انغراسها في تربة الثقافة الإنسانيّة، بل بواسطة تحديد ذاتها كعلوم تستقي تسويغَها من المناهج التي توسّلت تشييدها.

إثر ذلك، يحاول غادامر شيئاً من «هرمنيوطيقا مختصّة بعلوم الإنسان»[2]، رافعاً تاريخيّة الفهم البشريّ إلى مكانة المبدإ الهرمنيوطيقيّ الأساس[3]. فالأفكار/الأحكام المسبقة Vorurteil التي يستلّها المفسّر من انتمائه إلى تاريخٍ وثقافةٍ وتراثٍ تشكّل مداميك الفهم ومرتكزاته، وذلك على نقيض زعم التنوير والمذهب التّاريخويّ أنّ شرط الموضوعيّة، الانعتاقُ من كلّ فكرٍ مسبق[4]. طبعاً، غادامر ليس من السذاجة بحيث لا يقف على وجود أحكامٍ مسبقةٍ خاطئةٍ تشلّ الفهم وتعطّله[5]؛ لذا، هو يستدرك محرّضاً على التبصّر النقديّ في الأفكار/ الأحكام المسبقة، فينقشع خاطئها، ويتكشّف صحيحها وخصبها.

(1) ibid., pp.15-50.

(2) ibid., p.284.

(3) ibid., p. 270.

(4) ibid., pp. 276-290.

(5) ibid., pp.281-282.

والحقّ أنّ مبتغى غادامر هو التَّشديد على أنّ التنوير ألصقَ بالحكم المسبق لوناً سلبيّاً لم يحمله الأخير في تضاعيفه بالضرورة قبل ثورة العلوم، وأنّ بنية الحكم المسبق هي في صلب عمليّة الفهم بسبب من تاريخيّة البشر ومحدوديّتهم[1]. ينبغي للمفسّر، إذاً، أن يعترف بغيريّة النصّ، ويتنبّه إلى أنّه هو نفسه غير محايد حياله. والأكيد أنّ غادامر يعتبر أنّ محاولة جعل النصّ يتكلّم من ذاته إنّما هي أضغاث أحلام. فالنصّ، إن «قال» شيئاً، فذلك لا يتسنّى له إلّا بفضل لغة المفسّر ومشاريع الفهم العقليّة لديه.

هذا التَّحليل الغادامريّ يُفضي إلى السُّؤال عن كيفيّة التمييز بين الأحكام الصحيحة والأحكام الخاطئة. ويصيب غروندين Grondin في ملاحظته أنّ الإتيان بجوابٍ حاسمٍ عن هذا السُّؤال إنّما يتعارض مع مقاربة غادامر، الرافضة منطق عصر التنوير في التَّعامل مع الإنسانيّات. فوصفة التمييز الأكيدة، إذا وجدت، ستسفر عن حلّ المشاكل الهرمنيوطيقيّة جميعها، وتالياً عن إبطال الهرمنيوطيقا كمسعىً فلسفيّ[2]. رغم ذلك، يبدو أنّه يؤمن بفعل المسافة الزمنيّة، التي تتيح تلمّس مدارج فهمٍ تفرض ذاتها مع الوقت، معتبراً بذا، أنّ البعد الزمنيّ غالباً ما يضمّ في مطاويه بذار التمييز بين غثّ الأحكام المسبقة وثمينها[3]. وما لا يغشاه ريب، أنّ الفنّ يشكّل ـ في هذا الصدد ـ أحد أبلغ الأمثلة. ففي غالبيّة الأحيان، يعجز البشر عن تحديد اللمحات الفنيّة في عصرهم والتي ستستوقف الأجيال المقبلة وتحظى بإعجابها. ولكن، لا غرو ألّا

(1) ibid., pp. 274-275.

(2) Grondin, pp.169-170.

(3) Gadamer, p. 304.

يتوانى غروندين عن توجيه النقد إلى غادامر هنا. . . فمرور الزمن وتراكم التقليد قد يحجبان الحقيقة. وليس من المسموح بمكان، برأيه، الاستعاضة عن التَّفكير النقديّ بمعيار المسافة الزمنيّة التي قد تَفْرِقُ بين مصيب الأحكام المسبقة وخاطئها وقد لا تفعل[1].

أخيراً، إنّ واحدةً من مساهمات غادامر المحوريّة في الهرمنيوطيقا هي نظرته إلى عمل التَّاريخ. ففي حسبانه أنّ على المفسّر أن يقرّ بتاريخيّته وبأثر الموقع التَّاريخيّ الذي ينتمي إليه، في إملاء الأسئلة التي يوجّهها إلى النصّ، وتشكيل توقّعات الفهم لديه وقنواته. كما عليه أن يلقي البال إلى أنّ هذا «الأفق» التَّاريخيّ، حيث هو قابع لا محالة، يحجب عنه إدراك هذه الأسئلة والتوقّعات والقنوات إدراكاً كلّياً[2]. إثر تقصّيه هذه التَّاريخيّة، يطلق غادامر الملاحظة الثاقبة، والتي قد تبدو غامضةً للوهلة الأولى: أنّ فهم النصّ هو أيضاً «تطبيقه» /Anwendung Applikation بمعنىً ما. وهو يصبو هنا إلى التصدّي للوهم «الموضوعيّ» القائل بالفرق المنطقيّ بين تفسير النصّ في ذاته ثمّ تطبيقه؛ أي إبراز أهمّيته وحاليّته بالنِّسبة إلى المتلقّي. إنّ أيّ عمليّة تفسير، بالنِّسبة إليه، هي أيضاً تطبيق، لكونها تشتمل على «ترجمة» النصّ إلى مفاهيم المفسّر وأفقه وعالمه الثقافيّ[3]. فالفهم، في نهاية المطاف، هو إدراكٌ ما لإمكانات المعرفة لدى المفسّر، وتالياً فهمٌ للذات وجواب عن أسئلة تطرحها[4]. إذاً، بخلاف ما اعتبره شلايرماخر نواةَ التفسير؛ أي إعادة

(1) Grondin, pp. 170-171.
(2) Gadamer, pp. 305-312.
(3) ibid., pp. 312-316.
(4) Grondin, p. 176.

تركيب اللَّحظة الإبداعيّة التي خالجت نفس كاتب النصّ، تطرح هرمنيوطيقا غادامر بقوّة «تورّط» المفسّر، إذا جاز التعبير، عبر أفقه التّاريخيّ ـ الثقافيّ في الفهم. بذا، لا يعود التفسير إعادة تركيبٍ للمعنى، بل إنتاجٌ له[1].

تداعيات الهرمنيوطيقا على فهم النصّ

بعد استعراض أهمّ مراحل الهرمنيوطيقا استعراضاً سريعاً، يبدو من النافل القول: إنّها أبعد ما تكون عن منهجٍ وظيفتُه تزويد دارسي النُّصوص، دينيّةً كانت أم زمنيّة، بطرائق منهجيّة تسعفهم على تفسيرها. والحقّ أنّ العلوم الأدبيّة واللُّغويّة والاجتماعيّة والنَّفسيّة الحديثة ابتكرت عدداً من مناهج تحليل النُّصوص يجدر عدم خلطها بالهرمنيوطيقا التي هي، في الدَّرجة الأولى، مسعىً إلى استجلاء أطر الفهم الإنسانيّ وشروطه وظروفه وحدوده، وذلك بقطع النَّظر عن المنهج المستخدم تجريبيّاً في عمليّة التَّأويل. طبعاً، يضيق الكلام هنا بالتعريج على هذه المناهج، حتّى لو آثرنا الانتقاء والانحصار في أهمّها. في المقابل، من الضَّروريّ بمكان، التوقّف عند أبرز النتائج التي يمكن استخراجها من التَّحليل الفلسفيّ الهرمنيوطيقيّ، بالنِّسبة إلى عمليّة الفهم.

ولكن، قبل التطرّق إلى هذه النتائج، لا مناص من ملاحظةٍ قوامها أنّ الهرمنيوطيقا ـ ككلّ مسعىً فلسفيّ ـ مستندها العقل، ما يستتبع أنّها لا تعترف مسبقاً بوجود فرقٍ بين فهم النُّصوص الدِّينيّة، وفهم النُّصوص الزمنيّة. بكلمات أخرى، هي لا تقيم في عمارتها وزناً للأنوار الإلهيّة

---

(1) ibid., 176-177.

التي تُجمعُ الأديان على أنّها قد تتنـزّل على المفسّر فتكشف له أبعاداً معنويّةً في النصّ، خافيةً على العوام. من البديهيّ، في المقابل، أنّ المحتكِم إلى العقل لا يسعه إنكار إمكان هذا التنـزّل مسبقاً. غير أنّ الهرمنيوطيقا الفلسفيّة تتوقّع من كلّ من يحسب أنّ النُّصوص الدِّينيّة ـ لكونها مُنزَلةً أو ملهَمةً أو موحىً بها ويجب أن تحظى بمقاربة هرمنيوطيقيّة خاصّة بها وذلك بسبب اختلافها تحديداً عن النُّصوص المدعوة زمنيّة أن يدخل في حوارٍ عقليٍّ نقديٍّ مع المسعى الهرمنيوطيقيّ، ما يستلزم أن يكون المرء مستعدّاً لإعادة النَّظر في مقدّماته وحججه واستنتاجاته.

الهرمنيوطيقا ومناهج تفسير النُّصوص:

لم تفرض الهرمنيوطيقا الحديثة تعدّد المناهج التفسيريّة ولا هي توسّلت، بطبيعة الحال، منعها من النشوء أو الحدّ من تشعّبها. فمعظم هذه المناهج، أبصر النُّور في إطار العلوم الإنسانيّة باستقلالٍ عن التَّفكير الفلسفيّ في الفهم. والجدير بالذكر أنّ بعض هذه المناهج، يميل إلى إقصاء بعضها الآخر، وعدم الاعتراف بشرعيّته حتّى الغلوّ أحياناً. بإزاء تكاثر هذه المناهج في العقود الخمسة الأخيرة وتنافِسُها، تبدو الهرمنيوطيقا غير قادرة على وضع نظريّةٍ توليفيّةٍ شاملةٍ تبرّر مشروعيّة كلّ من المناهج المستخدمة من المنظور العلميّ. ولكن بإزاء العجز عن الإتيان بنظريّةٍ كهذه، تكمن أهميّة الهرمنيوطيقا في أنّها مؤهّلة لتذكير أصحاب المناهج وممارسيها بضرورة التمعّن مليّاً في الأطر المعرفيّة النَّظريّة، التي من ضمنها فقط يصبح كلّ من هذه المناهج، قابلاً للتطبيق وذا صدقيّة علميّة. علاوةً على ذلك، تؤول إلى الهرمنيوطيقا مهمّة تذكير المناهج بأنّ أيّاً منها

ليس معتقاً من المقدّمات الإبستيمولوجيّة، سواء كانت معلنةً أم مضمرة، وأنّ هذه المقدّمات تتحكّم ضرورةً بنوعيّة النتائج التي يستخرجها الباحث بعد انصرافه إلى تطبيق المنهج على المادّة التي يتعاطاها.

بهذا المعنى، حطّمت الهرمنيوطيقا الحديثة «الميثة الوضعيّة»، التي ازدهرت في القرن التاسع عشر، زاعمةً وجود موضوعيّةٍ علميّةٍ كاملةٍ أو شبه كاملة. إنّها تثبت بما لا يخالطه جدل، أنّ العالِم ينطلق دوماً من وجهة نظر بالمفهوم الواسع، لا بمعنى أنّه ابن ثقافته، ونظرته إلى الوجود واقتناعاته الفلسفيّة المعلنة أو المضمرة فحسب، بل كذلك بمعنى أنّه في بحثه لا يستطيع الخروج عن المقدّمات الإبستيمولوجيّة التي يمليها عليه المنهج العلميّ الذي قرّر اتّباعه. لا جرَمَ أنّ هذا لا يستتبع الاستغراق في التّشكيكيّة ورفض كلّ موضوعيّةٍ علميّة، لكنّه يدفعنا إلى إعادة تحديد الموضوعيّة، فلا تُقارَبُ بوصفها تنزّهاً عن كلّ فكرٍ مسبق، فهذا مستحيل وجوديّاً وعلميّاً، بل بكونها تتشكّل بإخلاص الفكر وشفافيّته وصرامة العلم ودقّته، من ضمن الأطر والمقدّمات المختصّة بكلّ منهج تفسيريّ.

من جهةٍ أخرى، تدعو الهرمنيوطيقا الباحثين، إلى التّفكير المتواصل في مدى أهليّة بعض المناهج لاستقراء بعض النُّصوص.. هذا الهمّ يمكن ترجمته بعددٍ من الأسئلة البديهيّة والمحرجة في آن: هل يمكن تطبيق أيٍّ من المناهج على أيٍّ من النُّصوص؟ هل ثمّة مناهج تتآلف ونوعٍ من النُّصوص أكثر من مواءمتها سواه؟ إلى أي مدى يجوز، مثلاً، الاستعانة بالمناهج المستمدّة من علم النَّفس التَّحليليّ، في تأويل النُّصوص الدِّينيّة المعياريّة؟ طبعاً، الهرمنيوطيقا ليست في موقعٍ يخوّلها الإجابة عن هذه الأسئلة وسواها. فاستنباط الأجوبة المناسبة منوط بأهل

الاختصاص الذين تضلّعوا في القواعد النَّظريّة التي يستند إليها كلّ من المناهج وطرائقه ومسالكه ومعارجه. بيد أنّ واحدةً من وظائفها لَفْتُ أصحابِ الاختصاص إلى هذه الأسئلة، إذا هم نسوها أو تناسوها أو أغفلوها، وهذا ليس بنادر. فالملاحظ، مثلاً، في كثير من الأوساط العلميّة الأنغلو ـ سكسونيّة، وهي على وجه العموم متأثّرة بالمذهب التَّجريبيّ في الفلسفة، عناية متنامية بالألسنيّات وآليات التعبير النصّي، يقابلها، للأسف، انصراف عن التفكّر الهرمنيوطيقيّ المعمّق في حدّ المناهج وعلاقتها بعضها ببعض.

مقصد الكاتب ومعنى النصّ:

قد يستهجن كُثرٌ التميزَ الذي يؤمن به عدد من منظّري الهرمنيوطيقا الحديثة بين المعنى الذي يرمي إليه مؤلّف نصٍّ ما، والمعنى الفعليّ الذي يؤدّيه هذا النصّ في السياقات الثقافيّة والمجتمعيّة المختلفة. فهل ثمّة معيار لاستيضاح مدلول النصّ إلّا ما قَصد إليه مرسِلُه؟. الواقع أنّ هذه الفطرية الحديثة حفرت عميقاً بئر الطاقات الكامنة في التميز الرواقيّ بين الكلمة: «الدَّاخليّ» والكلمة: «الملفوظ». وما ينطوي عليه هذا التمييز، في التَّحليل الأخير، هو أنّ المعنى الذي ينتجه النصّ لا يتماهى قسراً والفكرة التي نوى مؤلّفه الإفصاح عنها. هذا الفرق لا تستنفده طبعاً خبرة سوء الفهم التي يُستدلّ منها بشكل بيّنٍ، على أنّ المعادلة الدلاليّة في النصّ بما يحيط بها من معطىً ثقافيّ واجتماعيّ قد تُنشئ معنىً مختلفاً عمّا رمى إليه واضعه [1]. فالنصّ، بصرف النَّظر عمّا قد يحيق به من

(1) Eco, Umberto; Nachschrift zum Namen der Rose, 1986; 1987 München, pp. 9-14.

إمكان تأجيج سوء الفهم لدى متلقّيه، يحمل، في أيّ حال، طاقةً إضافيّةً لتوليد المعاني يستحيل أن تتطابق مع ما أراده مرسله أصلاً. إنّ خروج النصّ من بين يدي مؤلّفه يدخله مساراً دينامياً لإنتاج المعنى لا يسوِّغ اختزاله بالمعنى «الأصليّ» الذي رمى إليه هذا المؤلّف. إنّ كلّ نصّ يغدو لدى قراءته، كياناً مستقلّاً مفتوحاً على عمليّة تفاعليّة مع المتلقّين الذين يختلفون ثقافةً ومكاناً وبعداً زمنيّاً عن التشكيلات المعنويّة التي يتألّف منها. ولقد تنبّه متعاطو الهرمنيوطيقا منذ القدم إلى الصعوبة الناجمة عن الشرخ الزمنيّ بين عَالِم مرسِل النصّ ومتلقّيه. فالمتلقّي يفتقد التّماس المباشر مع المعادلات الثقافيّة والمجتمعيّة التي أسهمت في إنشاء النصّ، وكثيراً ما ينوء تحت ثقل نأيه عن المعاني التي يلصقها زمن النصّ وواضعه ببعض الكلمات. وإذا رنا المفسّر إلى إعادة تركيب البُنى النَّفسيّة التي أنتجت النصّ في ذات مُنتِجه، وذلك بقطع النَّظر عن إمكان تحقيق هذا المطلب، فإنّ الهوّة الزمنيّة تظهر بوصفها العقبة الكأداء في وجه مسعىً كهذا. غير أنّ بعض دارسي الهرمنيوطيقا الحديثة أدركوا بحسٍّ ثاقب أنّ ما يستتر وراء البَوْنِ الزمنيّ ليس مجرّد كتلةٍ من السَّلبيّات. فوحده البعد الزمنيّ يتيح مقاربة النصّ، من زوايا مختلفة بحيث تتبدّى أبعادٌ معنويّة له ما كانت في الحسبان. والملاحظ أنّ البعد الزمنيّ يُدخل النصّ مسيرة كشفه طاقاته المعنويّة وقيامه بوظائف متعدّدة، وذلك تبعاً للظروف المجتمعيّة والثقافيّة التي يُتلقّى فيها، ويُقرأ ضمنها، ويُفسّر في إطارها[1]. ولعلّ أحد أبرز الأمثلة على عمل الزمن في تلقّي النُّصوص هو انفراز بعضها ليصبح «كلاسيكيّاً»؛ أي حيازته قيمةً شبه معياريّة مع

---

(1) Gadamer, pp.296-305.

تقادم الزمان ومرور العصور. ولا تَخفَينّ علينا المفارقةُ الكامنة في هذه العمليّة. فمرور الزمن وحده كفيل بأن يُستعلَن فيه صمود النصّ في وجه الزمن، إذا جاز التعبير، واكتسابه قيمةً من جيل إلى جيل. بيد أنّ «غادامر» ينبّهنا إلى ضرورة عدم الوقوع في المفاضلة بين المعاني التي يؤهّلنا توسّع البعد الزمنيّ لاستجلائها. فانسكاب أنوار جديدة على النصّ بفضل مسيرة الزمن، لا يستتبع بالضرورة أنّنا نفهمه اليوم «أفضل» ممّن سبقنا. وحسبنا القول إنّنا نفهمه بطريقةٍ أخرى[1].

دور المفسّر في تشكيل المعنى:

إنّ ما قيل آنفاً عن تحكّم «وجهة نظر» المفسّر في عمليّة الفهم، يحيلنا إلى تقصّي دوره على نحوٍ أعمق في العمليّة هذه. والحقّ أنّ الهرمنيوطيقا الحديثة برهنت أنّ المفسّر منخرط انخراطاً فاعلاً في عمليّة إنتاج المعنى. بعباراتٍ أخرى، التفسير ليس سلَّ معنىً قائمٍ بشكل وضعيّ في النصّ، ولا هو بطبيعة الحال إعادة تركيب الحالات النَّفسيّة التي اعتمرت نفس المرسل لدى إنشائه النصّ، وذلك باستقلال عن المتلقّي، كما ذهب إليه شلايرماخر. فالمفسّر جزء لا ينفصم من عمليّة نشوء المعنى، حتّى أضحى بعضهم يعتبر أنّ كلّ قراءة نصٍّ إنّما هي، بمعنىً ما، إعادةُ كتابته من جديد. تقوم مشاركة المتلقّي في إنتاج المعنى، **أوّلاً**، في أنّ الأخير متعذّر تولّده ما لم يتوافر للمتلقّي «فهم مسبق» ما للمسألة التي يبتغي النصّ نقلها. وتتّضح ضرورة وجود هذا «الفهم المسبق»، مثلاً، في وقوف بعضنا حيارى أمام نصٍّ طبّي أو

---

(1) ibid., p.302.

فيزيائيّ أو فلسفيّ يستخدم مصطلحات غامضةَ المدلول. كذلك فإنّ المتلقّي منخرط فعليّاً في إنتاج المعنى من حيث إنّ اهتماماته وأسئلته «المسبقة» المطروحة على النصّ تقود عمليّة الفهم وتُوجّهها. وغني عن القول، إنّ اهتمامات المتلقّي متبدّلة بتبدّل الأحوال الثقافيّة والاجتماعيّة التي تتمخّض عن أسئلة جديدة تُطرح على النُصوص التقليديّة. فربّ نصٍّ هامشيٍّ أضحى بتغيّر السياق الثقافيّ ـ الاجتماعيّ ذا آنيّةٍ حادّة. إلّا أنّ انسلاك المتلقّي في إنتاج المعنى لا يقتصر على الفهم المسبق لما يتكلّم عليه النصّ، بل يتعدّاه إلى فهم العالم ككلّ. فاهتمامات المفسّر والأسئلة التي يلقيها على النصّ إن هي إلاّ انعكاس فهمِهِ للعالم بوصفه كلاً مفسّراً. هكذا نجد، على سبيل المثال، أنّ الأسئلة التي يأتي المؤرّخ بها المادّة التَّاريخيّة محكومة بقراءته العالم، واقتناعاته الفلسفيّة، وخياراته الفكريّة، واهتماماته المستقاة من خبرته الحاضرة. ويلخّص غادامر «تورّط» المتلقّي في نشوء المعنى بقوله: إنّ عمليّة التفسير هي أشبه بالتلاقي أو الذوبان بين أفق المفسّر وأفق النصّ[1].

تاريخيّة الفهم وتعدّد القراءات:

يفضي كلّ ما سبق ذكره إلى أنّ الهرمنيوطيقا الحديثة أرست نسبيّة المناهج التفسيريّة بخاصّة وتاريخيّة المقاربة التفسيريّة بعامّة. فبعد يوتوبيا الموضوعيّة التامّة التي غذّاها انفلاشُ الوعي التَّاريخيّ في القرن التاسع عشر، فنّدت الهرمنيوطيقا الحديثة، بناءً على حدس هَيْدغر في كتابه النفيس «الوجود والزمن»، وهْمَ الموضوعيّة المطلقة برصدها مقوّمات

---

(1) ibid., p. 311.

التَّاريخيّة والمحدوديّة في كلّ فهمٍ إنسانيّ، وذلك من دون تنكّرها للتراكم التّأويليّ الذي يُنزِل بعضَ التفسير منـزلة المقياس والمعيار. ولا غرابة أن يُعدّ حكم التراكم التّأويليّ اللصيق ببعض الأعمال المحسوبة كلاسيكيّة ضرباً من الموضوعيّة المختبرة في الزمن. فثمّة اجتهادات تفسيريّة على النُّصوص الدِّينيّة والفلسفيّة والأدبيّة فرضت ذاتها وأضحت مقبولةً وشبه معياريّة حتّى في أوساط المفسّرين المحدثين. بيد أنّ هذا الثَّبات التّأويليّ، من وجهة نظر هرمنيوطيقيّة، ليس مطلقاً في أيّ حالٍ من الأحوال. فأيّ تفسير، مهما سما قدره، موسوم بمحدوديّة الإنسان، أي بصفته كائناً يصْنعه التَّاريخ، ويطْبعه الزمن، وتمْهره الثقافة في مفهومها العامّ بختمها. لكنّ الهرمنيوطيقا المعاصرة لا تعاين في هذه التَّاريخيّة مأزقاً أو طريقاً مسدوداً أو حلقةً مفرغة. فالعلوم الإنسانيّة حرّة من أغلال الموضوعيّة المطلقة التي نغّصت طويلاً على العلوم الوضعيّة وأربكتها. وانغلال الإنسان في التَّاريخ هو ما يتيح تعدّد القراءات وتنوّعها، لا من باب ظهور جديد المناهج فحسب، بل أيضاً من حيث الانزياح الثقافيّ الذي ينشئه تواتر العصور. هكذا يغتني كلّ جيلٍ بخبرة من سبقه، وتنكشف معاني الوجود شيئاً فشيئاً على مسرح الإنسانيّة في خضمّ تأويلها نصوصها المكتوبة، مهما كان مصدرها، وتفسيرها ذاتَها.

التأويل وتحصيل البرهان «في الفكر الإسلامي»

عبد القادر فيدوح
كلية الآداب ـ جامعة البحرين

أولاً ـ تجديد التأويل:

أ ـ جدل التأويل والفلسفة:

لقد وفّر الإسلام كافة الشروط الضرورية لقيام حركة فكرية، قوامها رجاحة العقل، وممارسة الوظائف العقلية، وفي الشرع الإسلامي شواهد لا حصر لها توضح مدى اهتمام القرآن بالطاقة الفكرية، ووضعِها في مكانة لا حد لها، إلا في حال إصدار أحكام في أمور لا علم للإنسان بها، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ﴾[1]. أما فيما عدا ذلك فالإنسان مدعوٌّ إلى الملاحظة والمشاهدة بوصفهما وسيلتين من وسائل التدبر والتفكير في حقائق المعرفة التي لا تتعارض مع الشرع.

وإذا كان علم الكلام هو المصدر الأساس، والوجه الناصع للفلسفة الإسلامية، فإن هذه الأخيرة تميّزت عن علم الكلام في الطريقة والمنهج. ومن هنا، جاء الأثر المهم في الحياة الفكرية عند النخبة، في

(1) سورة الإسراء: الآية 36.

التحوّل من علم الكلام إلى مرحلة التفكير الفلسفي. هذا التحول الذي أدى بدوره إلى توليد إنتاج معرفي فلسفي خاص بالبيئة الإسلامية من خلال التوفيق بين حقائق التفكير الفلسفي، وحقائق الشريعة الإسلامية، والدفاع عن كل شبهة تحوم حول العقيدة بالبراهين العقلية. فإذا كان المتكلم يوجّه العقل إلى مساندة الدين، فقد أصبح الفيلسوف في البيئة الإسلامية، يوجه الدين إلى عدم منافاة الفلسفة، ومع ذلك فإنّ الوحي لا يخرج عن نطاق العقل عند كل من الطرفين[1].

إن أية محاولة حول مدى إمكانية الفصل بين علم الكلام والفلسفة الإسلامية ـ على وجه الخصوص ـ هي محاولة تغييب حقيقة مسار الفكر العربي. ومن ثم يكون الارتباط بينهما بمثابة ارتباط ثقافة العصر بالوجدان، لأن علم الكلام هو البذرة الأولى التي نقرأ بها الفلسفة العربية الإسلامية! كما أن علم الكلام هو الذي حدد معالم التفكير التي أنتجتها الفلسفة لاحقاً ضمن آليات مقروءة متعددة، أعطت للقارئ مشروعية التأمل بما تستدعيه الافتراضات التأويلية، وفق القرائن الدالة. ومن هنا يكون كلّ من علم الكلام والفلسفة قد أفضيا إلى تقدم المعارف وفق آلية الاجتهاد بالتأويل الذي حرك استقرار الذهنية حيث ارتقاء العقل مع الفلسفة «الرشدية» في قرائنها المغايرة، والتي جعلت من آلية التأويل صيغةً مسخّرة للفلسفة في قراءة النص الشرعي بروح التوفيق بن النقل والعقل.

وإذا كانت الفلسفة العربية الإسلامية تعنى بالبحث العقلي عن الحقائق، وكشف المراد عن الشيء ـ كما في الفلسفات القديمة،

---

(1) انظر: محمد جواد مغنية: مصدر سابق، 25 ـ 26.

وباستكمال النفس الإنسانية بالتصديق للحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الإنسانية ـ كما عند الفلاسفة المسلمين ـ فإن علم الكلام يستدل على صحة هذه الحقائق بالعقل، وذلك من منظور أن الدين يثبت ما لا ينكره العقل لمعرفة حقائق الموجودات التي يسعى إلى تحقيقها الإنسان بالبرهان، بقدر ما في وسع الإنسان في مدى نجاح تأويلاته وافتراضاته، ومدى اجتهاده بمقدار استعداده لبناء الأدلة المراد تحصيلها لمعرفة الصواب. ولأن في ذلك أيضاً استدلالاً على الشيء، وكل استدلال نابع من اجتهاد ـ بمقتضى دلالة النظر بالتأويل من غير أن يخلَّ بنظام الشرع ـ بحثٌ عن النص الغائب من النص الحاضر.

إن مجهود الدارسين في مجال التأويل ـ سواء من علماء الكلام، أم من الفلاسفة. قد حظي برعاية فائقة التقدير لما أثاره من جدل، مشجعاً بذلك استقلالية التفكير الفلسفي، ومنطلقه في التفكير الجدلي، لما أملته ظروف الحياة، وطبيعة الخلافات الطائفية، فكان من شأن ذلك أن عمَّت مظاهر الاختلافات الفكرية، ما سهّل الاعتماد عل فعل العقل، بوصفه مصدراً أساسيّاً من مصادر النشاط التأويلي. والذي درس الفلسفة الإسلامية يدرك إلى أي حد ينطبق هذا المنظور ـ ضمنيّاً ـ على مبادئها.

ومن هنا يكون التأويل ضرورة من ضرورات تفسير النص ـ بحسب رأي الفلاسفة أيضاً ـ لتوضيح الشرع وتأييده. وذلك من منظور أن التأويل المشروع هو الوسيلة الفعالة للتعليل المقنع، ومن حيث كونه يعالج المستجدات والمستحدثات الناتجة عن تطور الزمن وتقدم الحياة. أضف إلى ذلك أيضاً أن التأويل هو الوسيلة الناجعة لتقريب مفهوم التوحيد وإتاحة الفرصة لعامة الناس لتقبل الدلالة على الوجه المطلوب

ضمن إطار بنية النص الشرعي، النظيرة لبنية مستحدثات الأفعال، وهو الأمر الذي يستهدفه كل الناس، بغرض الكشف والتعرف إلى عمق الدلالة التي يتظاهر بها واقعهم.

ضمن هذا السياق، كانت هناك مواقف هامة من الفلاسفة المسلمين، تدعو إلى التأويل بالتأمل والتدبر. كانوا مقتدين في ذلك بما اشتمل عليه القرآن من أمور تدعو إلى التفكير والبحث، وما إلى ذلك من دلالات تعبّر عن وظائف العقل المختلفة للإسهام في نمو الفكر بما تستدعيه الضرورة الإنسانية. لذا استمد التأويل مبدأ شرعيته من مصدر الاجتهاد الذي يدعو إلى التفكر والاستنباط، وهو ما يمكن أن نعتبره بداية النظر بالأدلة، على كل افتراض يتوصل به الإنسان إلى حقائق الأشياء، وهذا أول الواجبات في المقاصد الشرعية الداعية إلى التأمل والتفكر، ما «يعني أن نموَّ الثقافة الإسلامية كان يتم بتقديمها إمكانات جديدة للتأويل وبالتالي للفكر، كذلك تكشف هذه النظرة للتأويل بأنه ليس ثمة قراءة واحدة للعلويّ والمفارق، وليس ثمة نظرة وحيدة الجانب إلى الوحي، ففي كل قراءة يتأول الحق من جديد»[1]. أضف إلى ذلك أن كل من تمسك بالتأويل كان له اهتمام بالغ بالجانب العقلي. وأنه لهذا كان كل من اعتمد التأويل سبيلاً له في منهجه يعزيه في الاتجاه التحليلي بأسانيد عقلية مبنية على القياس المنطقي. يدخل ذلك في اعتبار أن «المنطق كان ضروريا في مجال مساعدة أهل الجدل من العلماء في مناقشاتهم الدينية والرد على خصومهم. وسواء كان الخصوم من أتباع

---

(1) علي حرب، **التأويل والحقيقة: قراءة تأويلية في الثقافة العربية**، دار التنوير، ط1، 1985، ص230.

الفرق الإسلامية الأخرى التي تختلف معهم في الرأي، أو أنهم كانوا من الخصوم الخارجين عن الدين كالذين ينكرون وجود الله، أو ممن يقولون بإلّهين، إلّه الخير (النور) وإلّه الشر (الظلام)؛ بل إن البحوث المنطقية نجدها قد انتشرت في المراحل المتأخرة في علم الكلام بحيث اختلطت المباحث الكلامية بالمباحث الفلسفية»[1].

لقد تنازع علماء الدين و الفلاسفة حول ظاهرة التأويل في كثير من الأمور، لا سيما في مسألة إمكان الوقوف عند ظاهر النص بما دلت عليه نصوص الكتاب والسنّة، أو محاولة اعتماد التأويل الذي يُبِينُ ولا يضمر، ويُظهِر ولا يحجب. فنتج عن ذلك أنَّ تشعبت الآراء بالاعتماد على وسائل كثيرة بحسب رأي المذاهب والملل والنحل؛ إلاّ أن حركة الفكر الفلسفي استطاعت أن تعيد القول باستقصاء ما قيل من منظور تجديد الرؤية وإعادة الاكتشاف، فضلاً عن كون تجديد التأويل يضع حدّاً لنظرة سطحية وساذجة إلى الدين وإلى الحيّز المفارق جملة، يؤمّن خط الاستمرار مع الماضي في الوقت الذي يعمل فيه على إعادة عقل هذا الماضي، ولن يكون ثمة تجديد ما دام الأمر مقتصراً على ترداد منطوق الآيات والأحاديث، وما نشأ حولها من شروحات وتفاسير من دون إعادة فهمها وتأويله[2].

وإذا اتفقنا على أن التأويل هو محاولة اكتناه النص، واستكشاف ما بداخله من إضمار، أو ما يسمى بإخراج الدلالة، على رأي ابن رشد،

---

(1) عاطف العراقي، **الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل (رؤية عقلية نقدية)**، دار الرشاد، ط1، 1998، ص 32.

(2) علي حرب، **التأويل والحقيقة**، ص231 ـ 232.

فإنه في هذه الحالة يكون ـ أيضاً ـ صورةَ تجددٍ وتعدّدٍ بدلالاته الافتراضية من حيث ربط السبب بالمسبب. ومن هنا اقترن فعل التأويل بالفلسفة، من حيث كونهما يبحثان عن المغزى الدلالي واستكشافه بما يتلاءم مع المستحدثات التي من شأنها أن تؤسس لرؤية جديدة. أضف إلى ذلك، أن كلّاً من التأويل والفلسفة يستثير النص ويسائله، وكلّاً منهما يبعد الشكوك التي كانت منطلقهما الأساس بغرض إنصاف النص، وإظهار مكنونه، بما يتناسب مع طباع الناس المتفاضلة في التصديق. فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية، تصديق صاحب البرهان بالبرهان؛ إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية[1].

ونظير ذلك نجده عند ابن تومرت الذي قسم الناس إلى طبقات، فاعتبر أن السائلين ثلاثة: **مسترشد، ومستفت»**، **ومناظر**. فالمرشد يسأل عن الحكم وعن الدليل، والمستفتي هو الذي يسأل عن الحكم، وأما المناظر فليس هذا زمانه[2]، و هو تقسيم شبيه بتقسيم ابن رشد عبّر عنه يحيى هويدي في قوله: «إنّ **المناظر** هو ما يقابل عند ابن رشد **الجدليين**، **والمسترشد** هو الذي يقابل **البرهانيين**، أما **المستفتي** فمن الممكن أن نقول إنه يقابل **الخطابيين** عند ابن رشد، لكن من الجائز أيضاً أن نقول إنه يمثل العوام في إيمانهم الأعمى»[3].

---

(1) ابن رشد، **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1997، ص 96.

(2) ابن تومرت (محمد المهدي)، **أعزّ ما يطلب**، تح: عمار طالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 205.

(3) **تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية (القسم الأول في شمال إفريقيا)**، مكتبة النهضة، 1965، ص267.

إن تحديد طباع الناس في نظر ابن رشد نابع من رؤيته الفلسفية العقلية التي تقوم على القياس العقلي. وفي هذا أدلة كافية لتسويغ نظرية في التأويل من خلال ما جسّده ابن رشد في دعوته إلى التأويل الظاهر، واللجوء إلى البرهان العقلي. ومن هنا يعتقد جازماً: «أنّ كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، فإنما هو يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولايرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرّبه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول»[1].

وإذا تفحصنا هذه الظاهرة عند فيلسوف العرب، الكندي (185 هـ) وجدنا أنه انتهج سبيل التأويل الموصل إلى معرفة الله بوجوب النظر بالعقل بعد وجوب النظر بالشرع. لكنه برغم ذلك على اقتناع تام بأن بعض المبادئ كمبدإ خلق العالم من لا شيء، وبعثِ الأجساد والنبوّة، لا يمكن للجدل العقلي أن يكون مصدراً لها ولا ضماناً كافياً. لذلك يميز الكندي في كلامه عن المعرفة الغنوصية بين العلم الإنساني الذي يتضمن المنطق والمجموعة الرابعة (الحساب، الموسيقى، الهندسة، الفلك، والفلسفة)، وبين العلم الإلّهي الذي لا يكشف عنه إلّا الأنبياء وحدهم[2].

لقد تعددت مواقف علماء الكلام، والفلاسفة وغيرهم إزاء ظاهرة التأويل التي احتلت مكانة مرموقة في الفكر العربي الإسلامي. وعلة ذلك تكمن في أهمية التأويل وطبيعته من حيث إنه أمر لا بد منه في تفسير

---

(1) **فصل المقال. . .**، مصدر سابق، ص 238.

(2) هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص238.

النص وتحليله بحسب تعدد التيارات الفكرية. ولا بد من الإشارة هنا إلى أنّ مفاهيم النظرية التأويلية لم تكتمل إلّا على يد الفلاسفة، بوضع أسس وقوانين، كما وقع مع **الغزالي** الذي مثّل تيار فكر علماء الكلام، بوصفه **أشعريًا**، وتيار الفكر الفلسفي، بوصفه **فيلسوفاً**.

وإذا توقفنا عند آراء الغزالي (501 ـ 45هـ) باعتباره شخصية من ألمع شخصيات الفكر الإسلامي، الملقب **بحجة الإسلام**، والذي أشعل فتيل المجادلات الكلامية بحملته على الفلاسفة، في مجال التأويل حيث خصّه برسالة سمِّيت بـ «**قانون التأويل**»، وفي رسالة أخرى سميت بـ: «**إلجام العوام عن علم الكلام**» فإننا نجده يتخذ سبيل اليقين الفكري من خلال تجاربه، ومعاناته، وقراراته الحاسمة تجاه حياته الاجتماعية والفكرية التي مهدت له الطريق إلى الخوض في المعرفة الحقة، على نحو ما جاء في قوله: «إن العلم اليقين هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين. . . وإنّ كل ما لا أتيقنه هذا النوع من اليقين هو علم لا ثقة به ولا آمال معه»[1].

والحقيقة أن المرء ليعجب من موقف الغزالي السلبي تجاه الفلسفة والفلاسفة، ويزداد العجب أكثر حين يمارس تجربة الجدل الكلامي في مؤلفاته بثقته المفرطة التي يوليها للمنطق، والجدل العقلي في سبيل الوصول إلى غاية محاجته، في حين أنه هو نفسه لا يؤمن بجدوى المنطق والعقل لبلوغ الحقيقة[2].

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص 274.

(2) المصدر نفسه، ص275.

لقد وقف الغزالي من التأويل موقف المتصوف، غير المتكلم، أو الفيلسوف، من حيث كونه يجوّز التأويل عند وجود ما تقتضيه الضرورة الشرعية، وبحسب ما يستوجبه النشاط الروحي، فيتصرف بموجبه المؤوّل من الباطن. فهو عندما يقف عند الآيات التي توهم بظاهرها اشتراك صفات الذات الإلهية مع الذات الإنسانية، في الأعضاء والحواس، وأنه يتحرك وينتقل، ويجلس على العرش، فإنه في هذه الحالة يجوز تأويلها من أهل المعرفة ذوي المكابدة والمجاهدة من المتصوفة «أما موقف العامي منها فيكون التصديق بها مع الاعتراف بالعجز عن فهمها، والتسليم فيها لأهل المعرفة القادرين على إدراك المراد منها[1]»، وذلك بتصور يتدفق من داخل الروح التواقة إلى رفعة الله جلَّ شأنه. ولئن كان الأمر كذلك في منظور الغزالي فلأنه ينتصر للمتصوفة على حساب الفلاسفة الذين قلل من شأنهم، وجعلهم في مرتبة العوام. ولقد كانت أرضيته الفكرية قائمة على نسف آراء المتكلمين والفلاسفة، حتى إن كثيراً من الدراسات الحديثة رجحت كتابه «**تهافت الفلاسفة**» على أنه ترجمة لتدمير الفلاسفة بعضهم لبعض. وهنا، وبشكل خاص، ينفجر تناقض الغزالي. فهو برغم اقتناعه بعدم أهلية العقل وكفاءته لبلوغ اليقين يجد نفسه ـ على الأقل ـ على يقين من تقويض يقين الفلسفة، وذلك عن طريق الجدل العقلي نفسه وهو ما فطن له ابن رشد، لما في ذلك من تناقض، على اعتبار أننا إذا سلّمنا بالعجز الكامل للعقل، فإن هذا العجز يمتد إلى فعل النفي بحد ذاته، ذلك النفي الذي ينفي به العقل ذاته. ومن هنا جاء رد

(1) انظر: أبو حامد الغزالي، **إلجام العوام عن علم الكلام**، ص 5. نقلاً عن: محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة، دار العصر الحديث، ط2، 1988، ص 138.

ابن رشد على الغزالي بنفي النفي «عن التدمير الذاتي للتدمير الذاتي» في كتابه الشهير «**تهافت التهافت**»[1].

صحيح أنّ الغزالي يسهم بقسط وافر في مجال التأويل، غير أن إسهامه يتحول من الاعتماد على العقل إلى الاعتماد على القلب، فأناط وظيفة التأويل بنور اليقين الروحي. وقد دفع به إلى عدم إظهار ما يراه المتصوف، وما يؤوّله؛ لأن هؤلاء العوام متجردون لعلم السباحة في بحار المعرفة، بحسب قوله. ومن ثم لا ينبغي إعلان أسرار المريدين إلّا لمن هو في مستواه في الاستبصار، أو من هو مستعدّ للمعرفة وطالبٌ لها، ومقبل عليها، فيجعل لذلك قاعدة عامة بإجازته التأويل لأهله، وإجازته إظهار التأويلات لمن هو أهل لمعرفتها[2].

لقد أثبت الغزالي عجز الفلاسفة عن معرفة الحقيقة، ورضي عنها لدى المتصوفة، بعدما تبين له أنّ البحث عن الحق ليس نمطاً من الجدل. لهذا جاهد الفلاسفة، وسفَّه آراءهم، وأبعدهم عن دائرة التفكير السليم ؛ لأنهم خاضوا في الاحتمالات والظنون التي تؤدي إلى التأويل المفرط وسوء استعمال الرأي الراجح، وهو ما حق فيهم ـ بحسب رأيه ـ هدم صرحهم الفلسفي مهما كانت نتائجه. ونسي أنه بذلك يلغي وظيفة العقل من وراء إلغاء وظيفة الفلاسفة ؛ لأن من شأن عجز الفلاسفة عن إظهار الحقيقة أن يبرز عجز العقل عن أداء مهامه. وهذه إحدى كبواته التي أظهرت اضطرابه تجاه العقل الذي أسيء استعماله من طرف

(1) انظر: هنري كوربان، **الفلسفة الإسلامية**، ص277 ـ 278.

(2) انظر: محمد يوسف موسى، **بين الدين والفلسفة**، ص 138 ـ 139.

الفلاسفة الذين لم يقدروا (في الإلّهيات) على الوفاء بالبراهين على ما اشترطوه في المنطق. وأنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق وتعيين، ويستدلون على علومهم الإلّهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ولو كانت علومهم الإلّهية متقنة البراهين نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية، وأنّ ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان المنطقي من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس. . . لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلّهية[1].

وإبعاد الفلاسفة عن الخوض في مسألة التأويل ـ في منظورالغزالي ـ لا يعني إلغاء التأويل، وإنما يحذّر من الخوض فيه وإلّا من الراسخين في العلم بالنظر القلبي من المتصوفة الذين يعرفون حصر وجوه الاحتمالات.

وعلى الرغم من اقتراح الغزالي برهان العقل، لما في العقل من قدرة على الاكتساب، والتحليل، وقوة التدبر، والتفكير، التي يستطيع الإنسان من خلالها أن يستدل بالنظر الموصل إلى ثبوت الشرع، إلّا أنه يوحي بالكشف عن التأويل عند تعارض الاحتمالات لكثرة ذلك في كلام العرب، والتخمين والظن ـ في رأيه ـ جهل، وإذا كان قد رخّص به لضرورة العبادات، والأعمال، والتعبدات التي تدرك بالاجتهاد، فإنه لم يرخص به بالنسبة إلى العلوم المجردة والاعتقادات ـ إلّا فيما يراه مناسباً لدى المتصوفة ـ وأكثر ما قيل في التأويلات ـ من غير هؤلاء ظنون

(1) محمد إبراهيم الفيومي، **الإمام الغزالي وعلاقة اليقين بالعقل**، دار الفكر، 1986، ص135.

وتخمينات، والعاقل كما يقول الغزالي: «بين أن يحكم بالظن، وبين أن يقول: أعلم أن ظاهره غير وارد، إذ فيه تكذيب للعقل، وأما عين المراد فلا أدري ولا حاجة لي أن أدري ؛ إذ لا يتعلق به عمل، ولا سبيل فيه إلى حقيقة الكشف واليقين»[1].

ب ـ إنتاج النص بالبرهان:

إذا كان الغزالي يقرّ بأحقية المتصوفة في ممارسة التأويل، وأنهم أهل لمعرفة باطن النص المقدس دون سواهم، فإن ابن رشد يرى غير ذلك، من حيث كونه يجوّز للفلاسفة التعامل مع قدرة العقل المؤدية إلى الكشف، مع القطع بإثبات المعنى الخفي في النص عبر آلية التأويل؛ لذلك نعتبر جازمين، أن ابن رشد جاء ليضع حدّاً لانتهاكات الغزالي، وغيره من فلاسفة الرفض؟ فانطلق من تشخيص العقل لكي يبلور فلسفة البرهان، فلسفة المستحدثات، دون أن يتجاوز المبادئ والمفاهيم الشرعية. وقد حظيت الفلسفة بهذا الرجل الفذ لكونه استطاع أن يمثّل الإسلام بموقفه الأصيل تجاه النص المقدس. كما أنه استطاع أن يكوّن لنفسه مكانة رفيعة في الفكر الفلسفي، ومن هنا جمع بين مصدرين أساسيين هما: الوحي والعقل لمعرفة الحقيقة.

لقد حدد ابن رشد معالم النزعة التنويرية التي أفضت بالتأويل من خلال تقسيمه الفكر، تحت سياق طرق التصديق عند الناس، إلى ثلاث: **برهانية، جدلية، خطابية.**

---

(1) انظر: الغزالي: قانون التأويل: قراءة وتعليق محمود بيجو، طبعة تجارية، دمشق، 1992، ص19 ـ 24؛ وانظر أيضاً: سعيد زايد، **مشكلة التأويل العقلي**، حوليات كلية الآداب، الكويت، 1985، ص34.

1 ـ الدليل البرهاني:

وهو الذي يخصّ الفلاسفة، ولعل اطّلاعنا على هذا النوع من البرهان في مفاهيم ابن رشد يبين لنا أنه العصب الجوهري لتنوير الفكر من خلال التعرض إلى الظاهرة بمبادئ بينة، وهو ما يمكن أن نطلق عليه: «**البرهان الكيفي**»، خلافاً لـ«**برهان الماهية**» في تقصي الشيء والذي تطلعنا عليه الحدود والتعريفات.

2 ـ الجدل الكلامي:

وهو من شأن المتكلمين الذين عاثوا في النص فساداً ـ بحسب رأي ابن رشد ـ ما أدى إلى الفتنة والشقاق في الإسلام. لذلك لا تتوافر لديهم الشروط الكافية للخوض في مسألة التأويل، بخروجهم عن دعائم الإيمان الصحيح. فمالوا عن جادة الصواب، لما تركوه من آثار سلبية لأهدافهم التي مضوا إليها، والتي غالباً ما كانت تحاول هدم الإسلام، وزرع الشك في نفوس المسلمين، من منظور أن تأويلاتهم «**محدثة**» أو «**مبتدعة**» وليس لها أساس في الكتاب والسنّة كما يزعمون. أضف إلى ذلك أيضاً أنها في نظرهم اعتقدت اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيراً من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات أسقطوها على تلك الاعتقادات. وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد بالحمل عليها جميع الناس، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما مبتدع، وإذا تُؤمّلت جميعها وتُؤمّل مقصد الشرع تبين أنَّ جلّها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة[1].

---

(1) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1998، ص 100.

3 ـ النشاط الخطابي:

ترتكز مهمة الأساليب الخطابية على محاولة إقناع عامة الناس من طريق تقريب المقاصد الشرعية التي تستعصي عليهم بحسب مطابقة الخطاب قدر طاقة الإفهام. كما أن مهمة المشرّع لا تميل إلى السهولة فحسب، وإنما عليه أن يراعي في ذلك مقتضى حال السامع. أما الخوض في مسألة الجدل الفلسفي فإنها تبعد الناس عن الفهم الصحيح من حيث يصعب عليهم التمييز بين الحق والباطل، وإذا كان الناس أقل مرتبة من الفلاسفة، فعلى المشرع أن يكلمهم بخطاب يجري في القلب كما يجري على اللسان، تماشياً مع المستوى العقلي الذي يقتضي عدم التكلف والتصنع، والإيغال في الجدل الكلامي والفلسفي.

يظهر ابن رشد في هذا المجال أنه يتعين على الجمهور ألّا يستعمل المقررات العقلية، وألّا نسهم في تعقيد الأمور في هدايتهم إلى الحق؛ لأن ذلك سيؤدي حتماً إلى التخبط في الأفكار المتزايدة والافتراضات التعسفية والمتناقضة. لهذا أورد ـ ابن رشد ـ في غير موضع «**إن طباع الناس متفاضلة في التصديق**». ولما كان الشرع مقصده الأول العناية بالأكثر «**الجميع**» من غير إغفال تنبيه الخواص، كانت أكثر الطرق المصرح بها في الشريعة هي الطريق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق[1]، كذلك من حيث عدم الإقبال على النص المقدس

---

(1) يميز المناطقة القدماء بين **التصور**، وهو معرفة **تكتسب بالحد** «التعريف» مثل تصورنا ماهية الإنسان، وبين التصديق وهو حكم يكتسب بالقياس أو ما يجري مجراه مثل تصديقنا ـ أو حكمنا ـ أن لكل شيء مبدأ. ومن هنا، انقسم المنطق عند القدماء إلى مبحثين: مبحث التصور، ويتناول الأسماء والألفاظ المعبّرة عن التصوّرات التي يستخلصها الإنسان من إدراكه الأشياء، ومبحث التصديق: وموضوعه القياس=

بالمقررات العقلية المسبقة لدى عامة الناس، الذين لا ينبغي أن يُصرّح لهم إلّا بما هو أقرب إلى أذهانهم، وبالسبيل الفكري المناسب لطباعهم؛ لأن الناس كلهم ليس في طباعهم أن يقبلوا البراهين مع ما في تعلم الأقاويل البرهانية من العسر والحاجة في ذلك إلى طول الزمان لمن هو أهل لتعليمها، أما العامة الذين لا يقدرون على أكثر من الأقاويل الخطابية فرفضوا إمرارها على ظاهرها، ولا يجوز أن يعلموا ذلك التأويل أصلاً... ومتى صُرح بشيء من هذه التأويلات إلى من هو غير أهلها، وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة، أفضى ذلك بالمصرَّح به والمصرَّح له إلى الكفر. والسبب في ذلك أن التأويل يتضمن شيئاً من إبطال الظاهر و إثبات المؤوّل عنده؛ فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر، ولم يثبت المؤوّل عنده أدّى به ذلك إلى الكفر إن كان في أصول الشريعة. فالتأويلات لا ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية[1]. ومن هنا تكون الأساليب الخطابية في أدائها المباشر صفة متميزة ـ في خطاب ابن رشد ـ لتقريب المعنى بغرض إقناع عامة الناس؛ لأنهم لا يستطيعون إدراك المعاني الدلالية في بعدها **الكلامي/الفلسفي**. يتم ذلك من حيث التمايز في التحصيل المعرفي والتصور العقلي في مختلف استنتاجاته البرهانية التي يتميز بها الفلاسفة دون سواهم ـ بحسب رأي ابن رشد ـ وهو ما أشار إليه أيضاً **الفارابي** حين تعرض إلى الفرق بين الملّة الصحيحة والملّة

= وأشكاله وضروبه، أي الطرق التي يستعملها العقل في الربط بين تصورين، والحكم بأن هذا الشيء، أو هذا الموضوع هو على هذه الحال أو تلك. للمزيد انظر: فصل المقال، هامش 116.

(1) **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص 116 ـ 119.

الفاسدة في: «**كتاب الحروف**» موضحاً أن: «صناعة الكلام التابعة للملة لا تشعر بغير الأشياء المقنِعة، ولا تصحح شيئاً منها إلّا بطرق وأقاويل إقناعية، ولا سيما إذا قصد إلى تصحيح مثالات الحق على أنها هي الحق. والإقناع إنما يكون بالمقدمات التي هي في بادئ الرأي مؤثَرة ومشهورة، وبالضمائر والتمثيلات، وبالجملة بطرق خطابية، إنْ كانت أقاويل أو كانت أموراً خارجة عنها»[1]. من هنا يجزم الفلاسفة أنّ النص الديني محكوم في تأويله بواقع النخبة، ما يجعل تفسيره يتطلب مستوى من الإشارات والدلالات المعرفية في بعدها الفلسفي، لا تتوافر عند عامة الناس.

والواقع أنَّ إرجاع التأويل البرهاني إلى الخاصة إنما مردُّه في نظر الفلاسفة إلى غاية الفلسفة التي من شأنها وجوب رعاية التأويل، والرغبة في معرفة الحقائق من طريق الاستدلال. وهو أمر لا يصلح إلّا للنخبة المفكرة من الذين يعتمدون على العقل، وتجريد الأشياء على نحو ما ورد عن **الفارابي** قوله: **طريق الفلسفة يقينية، أما طريق الدين فإقناعية**. ومن جهة أخرى تعطي الفلسفة حقائق الأشياء كما هي ولا يعطي الدين إلّا تمثيلاً لها وتخييلاً[2].

لقد أكد الفلاسفة المسلمون على ربط النص بالتأويل، يعني ذلك إعطاء الأهمية المطلقة للعقل والتعليل البرهاني. فعلى التأويل في هذه

---

(1) أبو نصر الفارابي، **كتاب الحروف**، تح: محسن مهدي، دار المشرق، 1969، ص132.

(2) انظر: مصطفى عبد الرازق، **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، ط3، مكتبة النهضة، 1966، ص 79.

الحال أن يؤكد شرعية صحة فاعليته، خصوصاً حين يتعذر الحصول على نص صريح. من هذا المنطلق كان لمبدأ التأويل الأثر الأهم في استيعاب النص وتقريبه ممن غمض عليهم فهمه، ولعل في هذا اتساع تأثير الفكر في استنباط الأحكام الشرعية مما تطلّب الحاجة إلى الرأي الذي كان بداية النظر العقلي بفضل استعمال التأويل.

لقد اقتضت الحاجة من الفلاسفة اللجوء إلى التأويل البرهاني بوصفه مبدأ الحركة، لاتساع دائرة النص بما يقتضيه الشرع، فأباحوا تبرير العقيدة بحجج العقل، فكان من شأن ذلك الأثر العظيم إثراء الدراسات العقدية، وإيجاد الحلول للمسائل التي لم يرد فيها نص صريح.

وإذا كان العقل هو الطريق الأول في ثبوت وجوب النظر لمعرفة الحق، فإنه بذلك يشكل الدعامة الأساس ـ بوقفته المتميزة هذه ـ التي بنى عليها العقل العربي حضارته بما شهدته من قوة فعالة ومسهمة في تطوير الحضارة الإنسانية.

ثانياً ـ التأويل الفلسفي ومقاصد الشريعة:

أ ـ إبطال الظاهر:

يكثر الجدل في الدراسات الحديثة حول ما إذا كان الإسلام بطروحاته العقلانية بحاجة إلى تأويل؟ وهل بالإمكان استنطاق القرآن في حوار العقل مع النص عبر آلية التأويل؟ واعتبار التأويل العقلي أداة للتفقه في الدين؟ ولعل الإشكال نفسه يطرحه ابن رشد حيث استهلَّ كتابه **فصل المقال** في الفقرة الأولى منه بطرح هذا السؤال: هل النظر في الفلسفة

وعلوم المنطق مباح بالشرع أم محظور، أم مأمور به، إما على جبهة الندب أو على جبهة الوجوب؟.

إن الشروع في الإجابة عن هذه الأسئلة يعيدنا إلى معنى التأويل عند المذاهب الدينية وعلماء الكلام، من حيث اعتباره إظهار أو كشف المراد عن الشيء المشكل. وعلى هذا الدرب نهج من جاء بعدهم من الفلاسفة على قدر من الاختلاف في الوسيلة التي بعثت فيهم روح التساؤل: هل يبقى ظاهر السياق موجِّهاً لحركة التأويل في فهم النص؟ وإلى أي مدى يبقى المعنى المجازيّ مشدوداً إلى المعنى الوصفي للفظ؟ وما هي إمكانية تجاوز المعنى الوصفي للنص؟.

لقد كانت مثل هذه الأسئلة حاجزاً للمتمسكين بالجانب العقلي باستخدام آلية التأويل سبيلاً لهم لحمل النص على خلاف ظاهره. وقد تعزز ذلك أكثر في الفكر الفلسفي الذي أثبت خلافاً بيّناً ـ في هذه المسألة ـ بين الفقهاء، وعلماء الكلام، والفلاسفة.

ولمزيد من التوضيح ارتأينا أن نعود إلى إشكالية ظاهر النص ضمن سياق أفق المفاهيم والتطورات المعرفية، من منظور التوفيق بين الدين والفلسفة بما يقتضيه الدليل العقلي. ووثباً على منهجية ظاهر النص القائمة على إحضار المعاني في الذهن بما هي حقائق، لا يمكن الخروج عليها، على اعتبار أنّ كل ما هو مضاف إلى كلام غير محجوز بمثل ما أمر به الصنعاني[1] وابن تيمية[2]، وغيرهما كثير، مروراً بآراء المتكلمين في ترجيح كفة العقل، والذي على أساسه يستطيع الإنسان أن يفكر

(1) في كتابه: **ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان**.

(2) بخاصة في كتابه: **موافقة صريح العقول الصحيح المنقول**.

تفكيراً سليماً، بالنظر إلى أنّ علم الكلام ترتكز فيه قوة المتكلم على الاستدلال حول المسائل الاعتقادية، ما أدى إلى تباين النزاعات الشديدة بين المسلمين. . . وهو الأمر الذي شتتهم وفرّق بينهم، فانتفت عنهم الوحدة في المنهج والأسلوب. ووصولاً إلى الفلاسفة الذين تميزوا بالمنهج التبريري في رؤيتهم للمفاهيم، مروراً بكل هذه المراحل، استطاعت آلية التأويل، بوصفها مادة التحرر العقلي في التشريع، التخلص من ظاهرة جمود النص. وقد كان في ذلك محاولة لمتابعة المستجدات بما تستلزمه العلة في دورها التسلسلي، بحيث يكون الشيء علة للآخر. وقد أكد لنا مصطفى عبد الرازق أن الرأي في الأحكام الشرعية هو أول ما ثبت من النظر العقلي عند المسلمين، ونما وترعرع في ظل القرآن، ونشأت فيه المذاهب الفقهية، وأينع في جنباته علم فلسفيّ هو علم أصول الفقه، قبل أن تفعل الفلسفة اليونانية فعلها في توجيه النظر العقلي عند المسلمين، في ما وراء الطبيعة. والباحث في الفلسفة الإسلامية يجب عليه أن يدرس الاجتهاد بالرأي منذ نشأته الساذجة إلى أن صار نسقاً من أساليب البحث العلمي له أصوله وقواعده[1].

ولعل من العوامل الرئيسة التي فرضت تبنّي ظاهر النص، الصراع السياسي السائد، ما عزز وتيرة الاستتباب الفكري في أَحَدية المعنى، المستمدة بالأساس من أحدية التوجه السلطوي، وهي علاقة تجمع بين القارئ وسلطة النص من جهة، وعلاقة الفرد بالسلطة الدينية أو

---

(1) انظر: **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مطبعة لجنة التأليف، القاهرة، ط1، 1944، ص123 ـ 157.

السياسية، من جهة أخرى، لأن الأمر متعلق بحقوق الفرد وحريته، وهذه الحرية تتراوح بين أن تكون معدومة وأن تكون مقيدة وأن تكون مطلقة. ولعل أسباب التمرد على النص والتحرر من ربقته، أو الإستسلام له هي الأسباب ذاتها الداعية إلى التمرد على السلطة أو الخضوع لها. وهي أسباب، على اختلافها، لا تخرج عن أن تكون إلزامية في حالات الضعف وملازمة القانون، أو إرادية إيديولوجية في حالات الانبهار بالمشروع وصاحبه، أو رفضه ومعاداته. وبذلك يكون القول بأحدية المعنى أو بتعدده قولاً متصلاً بعلاقة القارئ بالنص أو بصاحب النص، ولا يعدو أن يكون عاكساً ومسايراً للقناعات الأيديولوجية والأوضاع الثقافية والسياسية[1].

لقد شغلت فكرة التمسك بظاهر النص عند أهل الحديث، بخاصة عند داود الظاهري[2]، حيزاً زمنياً معتبراً في تاريخ الفكر العربي للدلالة على إبراز المعنى بما لا يدع مجالاً للخلاف، وهو الصريح في حقيقته. وعلى ضوء ذلك فإن التأويل الذي يرتكز على حمل اللفظ، على خلاف ظاهره، لا يمكن أن يكون مجاله النوع الثاني، أي «النص الصريح»، بل النوع الأول وهو «الظاهر». ولكن الالتزام به يتوقف **أولاً** على أن يكون هناك دليل عقلي أو لفظي بصرف اللفظ عن ظاهره، بحيث تكون إرادة المعنى الظاهر منه مستحيلة من الناحية العقلية أو غير واردة من الناحية اللغوية المعنوية. **ثانياً** أن يكون المعنى الجديد متناسباً مع المعنى الأصلي، ومع سياق الكلام العام كما في مثل «**المجاز**» أو «**الاستعارة**»،

(1) الهادي الجطلاوي، **قضايا اللغة في كتب التفسير**، تونس، ط1، 1968، ص204.

(2) داود بن خلف الأصفهاني 202 ـ 270 هـ كان أول من أظهر العمل بظاهر النص.

ففي هذا المجال لا بدّ من وجود علاقة ـ محددة أو مطلقة ـ بين المعنى الحقيقي والمجازي، أو الكتابة التي لا بدّ فيها من وجود تلازم عرفي بين المعنى الأصيل والمعنى الذي يراد إفادته باللفظ على سبيل الكتابة»[1].

إن اتباع المنهج السليم الذي نحاه الفلاسفة في تبريراتهم خوّلهم قراءة النص قراءة مغايرة، كأن يعتمد على العقل. وقد ساعدهم على ذلك انتشار الوعي المعرفي، والمؤهلات الثقافية التي كانت في مستوى استيعاب الفكر الجديد. وقد أسهم ذلك في تحول الفكر من الظاهر إلى الباطن، إلى إنتاج المعرفة، على خلاف ما كان سائداً عند أهل الحديث وبعض المتكلمين الذين كانوا يفتقدون المنهج الذي من شأنه أن يوسع ظاهرة اهتمامهم وتصوراتهم، الأمر الذي تداركه الفلاسفة عندما صبغوا آراءهم بالجدلية والتبريرية، ما مكّنهم من إبطال الظاهر، وإكساب دافعية التأويل صفتها الفاعلية، بتقريب الفلسفة من العقيدة، أو التوفيق بين الحكمة والشريعة.

لقد عزز الفلاسفة مقولة تقسيم النص إلى ظاهر وباطن، وأن الظاهر ما عُني بحقيقة الشيء من دون بحث واستقصاء في عملية التحليل. وهو ما أطلق عليه بالمنهج التوفيقي في فهم النص. نتيجة لذلك تشعّب احتدام الخلافات بين أهل الحديث وعلماء الكلام والفلاسفة، فاتسع مجال الرأي، وانتشر الاستنباط بخاصة عند الفلاسفة الذين أرجعوا النص إلى إعمال العقل وإظهاره بما يتلاءم مع أهل البرهان، تفادياً للخلافات المفرطة التي من شأنها أن تمزق الوعي المعرفي نتيجةً للتأويل الذي قد

(1) انظر: السيد محمد حسين فضل الله، «النص والتأويل وآفاق حركة الاجتهاد، مجلة المنطلق عدد 117، 1997، ص11.

يعرض في غير موضعه. لذا يرى ابن رشد أنه ينبغي أن يُقَرَّ الشرعُ على ظاهره، ولا يصرّح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة؛ لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم، من دون أن يكون عندهم برهان عليها، وأنه لا يحل ولا يجوز، أعني: أن يصرّحَ بشيء من نتائج الحكمة لمن لم يكن عنده البرهان عليها، لأنه لا يكون لا مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع، فلحق من فعله هذا إخلال بالأمر جميعاً، أعني بالحكمة وبالشرع عند أناس، وحفظ الأمرين جميعاً عند آخرين[1].

وتقسيم ابن رشد الشرع إلى ظاهر وباطن مفاده قصور النظر لدى عامة الناس، وجهله البرهان الذي هو أعرف عند الفلاسفة بما هو غاية مقصودة توجب النظر الموصل إلى الحقيقة التي قد يستعصي فهمها عند عامة الناس الذين يفتقدون إلى العقلية النافذة.

وحتى لا يترك الأمر فوضى بين جميع الناس في الخوض في التأويل، جعل ابن رشد ومن قبله الغزالي، ضوابط صارمة يكون من شأنها تقنين مسألة التأويل. فإذا كان الغزالي يرى أن للراسخين في العلم معياراً في التأويل وهو: أنّ ما دلّ نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره علمنا ضرورة أن المراد غير ذلك. أضف إلى ذلك أنه قسم أصناف الناس في فهمهم للحقائق إلى عوام وخواص، وصنف للعوام مؤلفات تتناسب مع مداركهم التي لا تطيق ما يطيقه الخواص من تأويلات. وهو ما أشار إليه ابن رشد صراحة في كتابه «مناهج الأدلة» في أثناء حديثه عن مصنفات الناس، معتمداً ما قاله الغزالي، ومعتبراً أن القانون في هذا

(1) ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، ص151.

النظر هو ما سلكه أبو حامد في كتابه التفرقة، وذلك بأن يعرف هذا الصنف أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمسة: الوجود الذي يسميه أبو حامد الذاتي، والحسي، والخيالي والعقلي، والشبهي[1]. وأما ابن رشد عندما يشير إلى ذلك فإنه يعتقد جازماً أن طباع الناس متفاضلة ومتفاوتة في المستوى، وأن عامة الناس غير قادرة على معرفة حقائق باطن النص إلّا من قبل ذوي العقول النيرة. ولعل في عرض هذه الإشكالية ما يبيّن احتدام الصراع بين المؤيدين والمعارضين لمسألة الباطن والظاهر. فكان من شأن ابن رشد «أنْ أبدع في تناوله التناقض بين الظاهر والباطن بطريقة ديالكتيكية... تقوم في رفع التناقض. وذلك بالإتيان بتأليف جديد، وهذا التأليف الجديد يكمن في تأويله المجازي الذي يحافظ على قداسة اللغة العربية مع إخضاعها في الوقت نفسه للقياس العقلي»[2] الذي لا يستطيع ـ أحد ـ من غير الراسخين في العلم، تبنّيه والخوض في مجاله، لإدراكهم أن المعنى الذي صُرّح به في الشرع ليس هو المعنى الموجود؛ بل أخذ بدله على جهة التمثيل، وقد أدرجته بعض الدراسات[3] تحت أربعة أصناف، على النحو التالي:

- أن يكون المعنى الذي صَرّح الشرع بمثاله لا يُعْلَمُ وجوده إلّا بمقاييس بعيدة مركبة لا تقبلها إلّا الفطر الفائقة.
- أن يكون المعنى الذي صرح الشرع بمثاله لا يُعلم منه بعلم قريب الأمران معاً.

---

(1) انظر: محمود حمدي زقزوق، الدين والفلسفة والتنوير، سلسلة اقرأ، دار المعارف، القاهرة، 1996، ص66.

(2) مراد وهبة وآخرون، ابن رشد والتنوير، ط 1، دار الثقافة الجديدة، 1997، ص89.

(3) انظر: محمد حمدي زقزوق، الدين والفلسفة والتنوير، ص67 ـ 68.

- أن يكون المعنى الذي صرح الشرع بمثاله يعلم بعلم قريب أنه مثال لشيء، يعلم بعلم بعيد لماذا هو مثال.

- أن يكون المعنى الذي صرح الشرع بمثاله يعلم بعلم قريب لماذا هو مثال، ويعلم بعلم بعيد أنه مثال.

لقد بدا لنا عند تعرضنا إلى مصنفات الدراسات القديمة أنَّ لإشكالية «**الظاهر**» في تحليل النص مكانة متجذرة، بخاصة، عند أهل الحديث. حتى إن اختلف مدلولها فهي تُتناول بدرجة متفاوتة من الوعي التي تسمح بتعدد المعنى بوصفها مسلكاً حضارياً يتجدد بتلاقح الآراء بما تستدعيه ظاهرة التواصل اللغوي، فالاتجاه الظاهري رؤية استنتاجية من المعنى المدرك؛ لأن في نظر متتبعيه أنه قطعي الدلالة. وما كان قاطعاً في دلالته لا يقبل احتمال التأويل. لذا ركزت معظم الدراسات السابقة على تعزيز المنهج الفلسفي من منظور الاستنتاج بالبرهان، كما ركزت على ما كان يقبله النص قبولاً مرجوحاً في وضوح دلالته من حيث لا يقبل الاحتمال.

وإذا كان الأمر كذلك عند مدرسة أهل الحديث، فإن الممارسة التأويلية في مثل هذه الحالة غائبة بالقدر الذي رجحته ـ نسبيّاً ـ مدرسة الرأي، وخصوصاً الفلسفة فيما بعد. لذا لم يأخد النص من ذي قبل نصيبه من الدلالة المستهدفة. والنص أيّاً كان، بما فيه النص القرآني، برهاني الدلالة في مقارعة الحجة بالحجة، وتفنيد اجتهاد الخصوم بما يملكه كل مشرع من وسائل إقناعية. وفي هذا دليل على اعتماد التأويل، وأن العلم بهذا لا يكون إلّا بفقه النص، أي فهمه، والعلم به؛ لأن الفقه لا يتعلق بوضعية دلالية منعزلة أو متفرقة، بقدر ما يصبو إلى وضع مجموعة القواعد المبينة لكيفة الاستدلال ومعرفة الطرق المؤدية إلى

استنباط الحكم من الأدلة الشرعية[1]؛ لذا استوجب الفلاسفة إخضاع الظاهر بالبرهان بتجنب أخذ النص على ظاهره والميل إلى الدلالة المجازية. ومن هنا نجد الغزالي يركز في بعض مواقفه على أن الشيء الواحد بعينه له وجودات خمسة هي **الوجود الذاتي** في حقيقة حدوثه، **والوجود الحسي** من حيث لا يمكن أن يشارك آخر غيره فيما يحس، **والوجود الخيالي** في رسم الصور الذهنية، **والوجود العقلي** في أن يكون في الشيء روح وحقيقة، **والوجود الشبهي** بحيث يكون الموجود شيئاً آخر يشبهه في خاصة من خواصه، على اعتبار أن «أنواع الوجود ومراتبه وطبيعة كل وجود، ووفقاً لهذا يتحدد الموقف من التأويل. فيدرك الإنسان أنّ منه ما لا يقبل التأويل؛ ومنه ما يقبل التأويل، فالوجود الثابت الحقيقي لا يقبل تأويلاً، أمّا ما ليس له وجود حقيقي ثابت كأن يكون وجوداً حسيّاً في حس الفرد نفسه أو في خياله. ومنه ما يدرك العقل معناه، ومنه ما هو تشبيه لتقريب معناه وفهمه، فإذا عرف الإنسان تلك الأنواع استطاع أن يفرق بين ما يقبل التأويل وما لا يقبل، ثم استطاع أن يحدث درجات التأويل وفقاً لتبيُّن حقيقة كل نوع من الوجود ومراتبه»[2].

إن مسألة ظاهر النص في احتماله المرجَّح لم تحقق للدراسات الفلسفية إلّا اتجاهاً اتباعيّاً على نحو ما نهجه الغزالي. فيما تميّز ابن رشد ـ ومن تبعه ـ بمحاولات جادة، استطاعت أن تتجاوز الفكر السابق بالنقلة النوعية التي حوّلت معنى النص بحسب ما يلائم أصناف الناس ومراتبهم

(1) انظر السيد أحمد عبد الغفار، **التصور اللغوي عند الأصوليين**، ص13؛ نقلا عن: الهادي الجطلاوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص201 ـ 202

(2) انظر: عاطف العراقي وآخرون، **ابن رشد مفكراً عربياً ورائداً للاتجاه العقلي**، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 1993، ص214.

الفكرية... فوضع للتأويل قواعد وفصولاً تجاوز بها ظاهر النص لدى النخبة التي كان تبنّيها لها يمثّل إقداماً لذروة النضج الفكري السائد في نقلته النوعية.

وإذا كان النظام السائد للوعي الفكري، قد أسقط التفسير بالظاهر الذي هو مخوّل للعامة في قصورها ببعد النظر العقلي، وتجنّبَ الخوض في الاختلافات التي قد تؤدي بهم إلى التقليد الأعمى والتعصب المفرط لأيّ مذهب، إذا كان الأمر كذلك بالنسبة لعامة الناس، فإن الخاصة منهم كانت تميل إلى التحليل الباطني من منظوره التأويلي. وذلك نظراً لمطاردة الفلاسفة الذين كانوا يُتهَمون بالزندقة والكفر، وهذا ارتهان الفلاسفة للمستقبل يتبنى إنتاج المعرفة عبر آلية التأويل التي توجب التصوير بحسب رتب الناس وتكوينهم الثقافي الملائم لهم. وطرق التحصيل متعددة؛ فمنها الطريق «**الخطابي، والجدلي، والبرهاني**»، فإذا كان من أهل البرهان فإنه يحصل منه التصديق عن طريق البرهان، وإن كان من أهل الجدل فيحصل له التصديق عن طريق الجدل، وإن كان من أهل الخطاب، وهم الجمهور الأعم، فيحصل له التصديق عن طريق الموعظة الحسنة[1].

لقد منحت الفلسفة للنص دوراً متميزاً فيما يستوجبه العقل؛ فأخذ التأويل مكانة محترمة بين الدارسين، خصوصاً منهم الفلاسفة الذين نظروا إلى المؤوِّل بأن **ينظر**، **ويتأمل**، **ويستدل**، ليهتدي إلى رد الشيء إلى نصابه ومعرفته المعرفة الحقيقية. وفي ذلك اتفاق نسبي مع ما ذهب إليه الأشاعرة، وبخاصة المعتزلة الذين اعتبروا حجة العقل أولى

(1) انظر: **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص 116، وما بعدها.

خصائص مصدر الالتزام في مسألة النظر، وإدراك الشيء قبل الكتاب، والسنّة، والإجماع من حيث إن المعارف، ومعرفة الله على وجه التحديد، لا تُنال إلّا بحجة العقل.

وإذا كانت وظيفة التأويل على هذا النحو، فإن محاولة التقليل من شأنه، أو إقصائه عن أداء وظيفته يُعَدُّ تعطيلاً للاجتهاد، وارتهاناً للأمّة إلى الماضي؛ لذلك قرر ابن رشد أنّ الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات، واعتبارها بحسب ما تقتضيه شرائط البرهان: «ونحن نقطع قطعاً أنّ كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع، هو ظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي. وهذه القضية لا يَشكّ فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجرّبه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول! بل ونقول: ما من منطوق به في الشرع مخالفٌ بظاهره لما أدى إليه البرهان إلّا إذا اعتبر الشرع وتُصفِّحَت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أو يشهد»[1].

ب ـ أوليات التفكير بالتأويل:

لقد أفادت المفاهيم الفلسفية، ومن جملتها الدراسات التأويلية، من علم الكلام الذي يُعتبر في طليعة المعارف التي كان لها شأن عظيم، في بلورة طروحات الفلسفة الإلّهية، بما في ذلك مدوَّنات الدراسات القرآنية بالعقيدة، وعلم التوحيد، وسائر المعارف الأخرى التي أسهمت بدورها في تأصيل قواعد الفلسفة الإسلامية. وهذا ما اتفقت عليه الدراسات

(1) فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص 98.

الحديثة على ما أمدّت به الفلسفة من مدد غزير في تعزيز الفلسفة الإسلامية؛ الأمر الذي شجع الفلاسفة على أن يستفيدوا من علم الكلام، والخوض في مجالات جديدة لعلم الإلّهيات على وجه الخصوص. «وهبَّت رياح التردد على الافكار الفلسفية، واصطدمت عقائد المتكلمين مع آراء الفلاسفة. وقد سعى الفلاسفة بما يملكون من قوة العقل للخروج من ذلك الطريق المسدود، فأوجد ذلك حركة خاصة مثمرة في إلّهيات الفلسفة الإسلامية»[1]. علة ذلك تكمن في أنه لن يتمَّ أحدهما إلّا بالآخر بما تفرضه الضرورة العقلية، على اعتبار أنها رجاحة مؤيدة لحقائق الشرع، كما أن النص الشرعي مدرك لضرورة العقل وأحكامه وفق مقتضيات القرائن الدالة.

من هذا المنظور يمكن اعتبار التأويل في سياقه الفلسفي محلَّ خلاف بين الفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة، من حيث السياق الإجرائي، نظراً لوجه الخلاف بين المعرفة الاعتقادية عن طريق القلب واللسان، والمعرفة الكسبية التي يخوض فيها الإنسان بالعلم والعقل. وقد وصل الخلاف بين القدامى إلى أشدّه؛ فبينما وكلَت المعتزلة سلطة التفكير إلى العقل المطلق ـ على نحو ما مر بنا، أرجعت الفرق الكلامية الأخرى أمر التدبر والتفكر إلى التوفيق بين النقل والعقل. ولعل المستفيد من ذلك كله هو السبيل الإجرائي لمفهوم التأويل الذي منحته الفلسفة دوراً نشطاً ومكانة متميزة بين الفلاسفة تضاهي منزلة «**مفهوم النقل**» لدى أهل الحديث. وقد شجع على ذلك انتشار الفلسفة لا سيَّما إذا أخذنا في

(1) مرتضى مطهري، العدل الإلهي، تعريب عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف، بيروت، ص 35.

الاعتبار دور السلطة في تشجيع الترجمة والتباهي بنقل العلوم اليونانية، قبل أن تفعل الفلسفة فعلها في تثوير العقل، وتنشيط الوعي المعرفي لدى الخاصة، إلى أن صار التأويل إجرائياً يتخذ سبيله ضد أساليب البحث الفلسفي.

لقد فرضت المعرفة المطلقة ـ في الفكر الإسلامي ـ نمطاً فكريّاً أخذ على عاتقه تأصيل مهمة الواجب الشرعي، والحقيقة الدينية بالنص دون سواه. واشتد الصراع بين التيار النصي والتيار الكلامي، سواء منهم المعتزلة أم الأشاعرة، لا سيما في مسألة التدليل على أهمية النظر في معرفة الله فيما إذا كانت واجبة بالشرع أم بالعقل. واستمر الوضع على هذه الحال حيزاً زمنيّاً معتبراً حتى أفول نجم علماء الكلام، وبزوغ نجم الفلاسفة الذين رجحوا الحكم على الشيء بحسب مقتضى العقل والواقع. وهو أمر أدخلهم في صراع مع التيار النصي الذي يقف عند ظاهر النص من دون البحث في العلل. فتحول الصراع من أهل الحديث وعلماء الكلام إلى أهل الحديث والفلاسفة. وحاول كل تيار أن يقنع الآخر بما يعتقد به من أدلة مقنعة، إما بالنقل أو بالعقل، إلى أن جاء ابن رشد وفصل في العلاقة بين الحكمة والشريعة، معتبراً أنّ الغاية من الفلسفة هي الوصول إلى الحقيقة التي أكدتها الشريعة، وهي حقيقة وجود خالق لهذا الكون. لذا فإن النظر البرهاني ـ في نظر ابن رشد ـ «لايؤدي إلى مخالفة ما ورد به الشرع: **فإن الحق لا يضادُّ الحق، بل يوافقه ويشهد له**»[1].

والحاصل ضمن هذا السياق أن كلاًّ من آراء أهل الحديث وعلماء

---

(1) فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، 96.

الكلام، والفلاسفة ـ كلها ـ تصب في منهج واحد هو كيفية قراءة النص في البحث عن الحقيقة في ضوء ترجيحات غير متباعدة النتائج، يفرضها الواقع ويقوّيها العقل. وإذا كان هناك من تباين فإن ذلك من شأن طبيعة الموضوع من حيث كون اهتمام الفقه بالفروع، في حين يهتم علماء الكلام بالنظر في الأصول، بينما يتولى الفلاسفة، بمنهجية علمية، المسألةَ بما يستدعيه الحقل المعرفي بالنظر العقلي. الأمر الذي زاوج بين وجود فقهاء فلاسفة، وفلاسفة فقهاء، في التحقيق بين العمل الفقهي والتوجه الفلسفي، وهو ما أكد خلْق التوازن بين النقل والعقل.

ضمن هذا المنظور استطاع الفلاسفة المسلمون أن يؤكدوا أنّ الفلسفة الإسلامية تجمع بين النقل والعقل، وبين مباحث الإلَهيات في التوحيد وقضايا الوجود من جهة ثانية. ومن هنا، تجسَّد الاعتقاد في مبادئ الفلسفة الإسلامية بضرورة العلم بالتوحيد والأخذ بالتأويل، بغرض التمكن من تقريب النص إلى حقيقته وحلِّ الخلافات، وتقديم الحلول المناسبة المأمور بها في الشريعة.

لذلك أصبح التأويل بين النقل والعقل ـ في نظر الفلاسفة ـ وسيلة لتحقيق صدق العقيدة، وتوجيه الآراء التي تتميز بها الحقائق. ولمّا كان الأمر كذلك، كانت فلسفة التأويل تقوم على وجوب التصديق بالسمع والعقل، كما تقوم على الباطن الذي هو علم الحقيقة، والظاهر الذي هو علم الشريعة.

إن الانتصار للتأويل والاهتمام به، وسيلة، تحقق جوهر البنية الفكرية للفلسفة الإسلامية، في تلازمها مع الشريعة، من منظور أنّ طريق التوحيد هو العقل بوصفه قوة عاقلة، مستقلة، متأملة، ومتدبرة، بالنظر في الأدلة التي يتوصل بها الإنسان إلى حقائق الأشياء. وهو المقصود

بالتأويل الراجح والذي هو أول الواجبات في الفلسفة الإسلامية، أضف إلى ذلك أنه بالتأويل العقلي تقع مسؤولية الفلسفة الإسلامية والذي من خلاله يتمكن الإنسان من تنوير الهدف المنشود، واستنباط الأحكام من ظاهر النصوص الشرعية، وتوضيح معانيها بغرض تقريب مقاصد الشرع. ومتى حصل ذلك من المؤوّل صحّ منه النظر والاستدلال بالتأويل الحقيقي.

وإذا كان علماء الكلام قد أفاضوا الحديث في مسألة العلاقة بين الإيمان والعقل ـ كما مرّ بنا ـ فقد وجدت هذه الإشكالية مكانها بحيّز أوفر لدى الفلاسفة المسلمين الذين اعتبروا أنّ كل حقيقة روحية يمكن إدراكها عن طريق العقل. حتى صعب عليهم أن يرسموا الحدود الفاصلة بين الشريعة والفلسفة الإسلامية، أو بين كلمة فلسفة واستعمال حكمة إلّهية؛ فتداخل مصطلح الفلسفة مع مصطلح الحكمة. ولعل خير من يمثل هذا التوفيق قبل ابن رشد هو «**فيلسوف العرب**» الكندي (185هـ ـ 260هـ) الذي كان مدفوعاً في كتاباته بدافع التوفيق الأساسي بين البحث الفلسفي والوحي النبوي. ومقصده هذا يتفق مع ما ذهبت إليه الفلسفة النبوية بوصفها التعبير الفلسفي الشرعي لعقيدة نبوية كالإسلام»[1].

وعلى الرغم مما صرح به حسين مروة من أنّ ثنائية العلاقة بين الشريعة والفلسفة حق ـ على الأقل من منظور الفلسفة الأولى ـ من حيث طبيعة الموقف الازدواجي التداخلي الذي تعرّض له الكندي، كخطوة أولى، وعاناه معاناة عقلية شاقة. وهي خطوة فرضت عليه أن تكون العلاقة بين الحقيقتين علاقة انسجام أو تطابق، لا علاقة تعَارضٍ أو

---

(1) انظر: هنري كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص 238.

تناقض. وبرغم إقرار حسين مروة بهذا في حق التوافق بين النقل والعقل، والمبررة منطقيّاً وتاريخيّاً في التداخل بينهما، فإنه يعتقد جازماً أن ذلك أوقع مؤرخي الفلسفة العربية والباحثين فيها بذلك الخطأ الشهير حين دَعوها بالفلسفة التوفيقية، قاصدين بذلك التوفيق بين الدين والفلسفة. والحال أنّ المسألة في نظره لم تكن عملية التوفيق مقصودة، وإنما هي في جوهرها حصيلة وضع تاريخي موضوعي[1].

إن التزاوج بين النقل والعقل، كان وسيظل مبعث نشاط فكري ساعد الحركة المعرفية على بلورة مداليل النص الظاهري، من منظور ذوي الاتجاه التأويلي. الأمر الذي غالباً ما كان يتضمن مرجعية خارجية للتعرف إلى عمق دلالة النص، استنادا إلى ما رواه السيوطي ـ في الإتقان ـ عن الرسول (ص) أنه قال في حق الفقيه: «لا يكون الرجل فقيهاً حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة». ولهذا الغرض يتضح مسار فقه النص الذي يقوم على أساس تصريف الوجوه من خلال التأويل الذي يحدّد قواعده وضوابطه بحسب ما تتبناه الشريعة.

ولهذا؛ يدعونا الكندي ـ أول الفلاسفة المسلمين ـ إلى الأخذ بمعيار التوفيق بين الدين والفلسفة، في أثناء تعرضه إلى علاقة الشيء بالحقيقة، ضمن رسالة يوجهها إلى المعتصم بالله يقول: «. . . لأنّ علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية، وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة، وجملة علم كل نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار، والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جلّ شأنه. فإن الرسل صلوات الله عليهم إنما جاؤوا بالإقرار بربوبية الله وحده،

---

(1) انظر: حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج2، ص 61 ـ 62.

وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده، وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذاتها وإيثارها. فواجبٌ إذاً التمسك بهذه القُنْية النفيسة «**الفلسفة**» عند ذوي الحق، وأن نسعى في طلبها بغاية جهدنا[1]، وهو في موقفه هذا بحكم تقربه من السلطة يوجه انتقاده إلى كل من حاول تغييب حقيقة الجمع بين الدين والفلسفة. وأنّ كلّاً منهما يفضي إلى الآخر وفق آلية الاجتهاد للتأويل، على اعتبار أنّ الدين يثبت ما لا ينكره العقل. والحاصل عنده أنّ صرف الناس عن التأويل مضَرّة، ومن هذا يظهر لنا أهمية إعمال العقل وإحقاق الحق أنّى كان في قوله: «ينبغي لنا ألّا نستحيَ من استحقاق الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإنْ أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق، وليس ينبغي بخسُ الحق ولا تصغير قائله ولا الآتي به»[2]، معنى ذلك أنّ المستلزمات التأويلية، نابعة من إحقاق الحق في مطابقته مقاصد الشرع وملازمته متعلقات التوحيد، وإن كان الأمر كذلك كان توجيهاً سليماً بما يمكن إثباته في الجملة بالنقل والعقل معاً.

ولا غرابة في هذا عند الكندي ما دامت الفلسفة في المشرق العربي في نشأتها سمة جوهرية من سمات إظهار النص. «حيث الجدل الكلامي قائم بغرض الدفاع عن العقائد الإيمانية بالحجج العقلية وبإشكالياته الرئيسة: التوفيق بين النقل والعقل. لقد انخرطت الفلسفة في هذا السياق نفسه منذ بداية ظهورها مع الكندي، فكان عليها أن

---

(1) انظر: محمد عابد الجابري، في مقدمته لكتاب: ابن رشد، **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، 33 ـ 34 نقلاً عن: رسائل الكندي الفلسفية، ص 32 ـ 35.

(2) المصدر نفسه، ص 33.

تدافع عن حقها في الوجود بإثبات أن لا تعارض بين ما تقرره وما جاء به الدين»[1].

إنّ ما جاء به الكندي لا يتفق مع ما ورد عن ابن باجه الذي لم يربط بين الدين والفلسفة، «بل على العكس نجد له ميلاً صريحاً إلى الفصل بين الدين والفلسفة. على أساس أن ميدان الدين ميدان مستقل بنفسه لا دخل للعقل فيه»[2]. فإذا كان الوحي قابلاً للتأويل العقلي عند كثير من الفلاسفة فهو عند ابن باجة غير قابل لذلك، من منظور أن التأويل العقلي موهبة إلّهية وليس من صلاحية أي إنسان أن يخوض في هذه الظاهرة.

وقد استعرض الفارابي (المتوفى 339 هـ) الأحكامَ التي تعالج صلة علم الكلام بالفلسفة، لاسيما في مسألة التأويل التي يستطيع المتكلم أو الفيلسوف أن يستنبط تقدير الأشياء، من دون الوقوع تحت تأثير الأحكام الجاهزة، إلّا بما جاء به النص على ما تقتضيه اللغة التي نزل بها القرآن. ليتبيّن من ذلك أن المتكلمين عنده «يدافعون عن الدين بأن يأخذوا أولاً في تحديد دقيق يتناول الاعتقادات والتكاليف التي أتى بها الشرع. ثم يمعنون النظر في المحسوسات والمشهورات والمعقولات. فإذا عثروا فيها على ما يسندون إليه الاعتقادات استخدموه دليلا. أما إذا عثروا على أقوال تخالف العقائد، فربما يحاولون تأويل هذه الأقوال بالمجاز، ولو توسعوا في المجاز. وإن عجز هذا التأويل عن التوفيق بين الدعوى العقلية والعقيدة، وجاز رد هذه الدعوى أو تأويلها على وجه التوفيق فَعَلوا...»[3].

---

(1) محمد عابد الجابري: في مقدمته لكتاب: ابن رشد، **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص43.

(2) المصدر نفسه، ص 45.

(3) لويس غاردي (وآخر)، **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، ص190.

إنّ حاصل التفكير، في هذا الشأن عند الفارابي قائم على الجمع بين الحكمة والشريعة، واتفاقهما من حيث المصدر والموضوع والغاية لما فيهما من خير لصالح البشرية. وكلتاهما تعطي الهدف المنشود لمعنى الإنسانية وهو «السعادة القصوى» في نظره... **حتى وإن كانت طريق الحكمة** (الفلسفة) **يقينية، فإن طريق الدين إقناعية. أضف إلى ذلك أن الفلسفة تعطي حقائق الأشياء كما هي، في حين يعطي الدين تمثيلاً لهذه الحقائق وتخييلاً لها** على نحو ما ورد عند الفارابي قوله: وتفهيم الشيء على ضربين: أحدهما أن تعقل ذاته، والثاني أن يتخيل بمثاله الذي يحاكيه، وإيقاع التصديق يكون بأحد الطريقين: إما بطريق البرهان اليقيني، وإما بطريق الإقناع، ومتى حُصّل علم الموجودات أو تُعلمت، فإنْ عقلت معانيها نفسها، أو وقع التصديق بها على البراهين اليقينية، كان العلم المشتمل على تلك المعلومات «**فلسفة**»، ومتى عُلمت بأنْ تُخيِّلت بمثالاتها التي تحاكيها وحصل التصديق بما خيّل عنها عن الطرق الإقناعية... كان المشتمل على تلك المعلومات بتسمية القدماء: «**ملة**»، **ديناً**[1]».

وقد ذهب إخوان الصفا إلى التفرقة بين الدين والفلسفة مستشهدين في ذلك بالآية ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ وَٱلْإِيمَٰنَ﴾[2] معتبرين في ذلك تقدم الإيمان على العقل، وإذا كان الإيمان يوجّه العقل فإن وظيفة العقل تكمن في تفهم الشريعة وتوضيح سبيل «الحقائق الإيمانية من ناحية وجوب الاعتقاد بها، أو عدم وجوبه. فمهمته قبل الإيمان هي الاستيثاق

---

(1) انظر: أبو نصر الفارابي، **تحصيل السعادة**، ص41. عن فؤاد معصوم، إخوان الصفا: «فلسفتهم وغايتهم»، دار المدى، ط1، 1998، ص 124.

(2) سورة الروم: الآية 56.

من تلك الشهادة. فكان العقل هنا سابقاً على الإيمان وممهداً له، يقنع بوجوب الإيمان لا بموضوعه. والإيمان يجب أن يكون متجهاً نحو العقل فلا يكون إيماناً ساذجاً، بل إيماناً عقليّاً. إذاً كان للعقل مهمتان: المهمة الأولى التمهيد للإيمان، والمهمة الثانية ـ بعد حصول الإيمان ـ تعقل موضوع الإيمان»[1].

وهكذا يكون التوفيق بين الدين والفلسفة في نظر إخوان الصفا قائماً على تأكيد التعامل بينهما، وإثبات وظيفة العقل من وراء تأكيد أهمية الشرع. وما **الفلسفة** في نظرهم إلّا تأكيد للعقيدة، بل هي «**المنهج العقلي لفهم الدين**»[2].

ثالثاً ـ التأويل البرهاني والنسق العقلي:

لم يقتصر انتقاد ابن رشد على آراء المتكلمين فيما وقعوا فيه من أخطاء باستخدامهم الجدل الكلامي، بل تجاوز ذلك إلى انتقاده أيضاً أهل الظاهر الذين نظر إليهم نظرة ازدراء؛ لأنهم أخذوا الأحكام من ظاهر النص بحسب ما ورد في القرآن والسنّة، مبعدين في ذلك القياس والإجماع، على اعتبار أنهما لا يفيدان اليقين بقدر ما يميلان إلى الظن والتخمين، وهذا محال في نظرهم.

كما أنّ عقلانية ابن رشد، باستعماله التأويل أداة للتحليل، ليست نفسها التي اتبعها ابن سينا الذي يُعدّ أكثر حرفية في فلسفته التي قادته إلى

---

(1) مصطفى عبد الرازق: **الدين والوحي والإسلام**، ص 36 ـ 37. عن فؤاد معصوم، إخوان الصفا: «فلسفتهم وغايتهم»، ص 126.

(2) **رسائل إخوان الصفا**، الرسالة 14، ج1، ص 427؛ والرسالة 47، ج4، ص124.

المجهول. ولا هي آلية ابن طفيل الذي انتهى به الأمر الى طلب الخلاص في المعرفة الصوفية بعدما نالت طموحاته في «حي بن يقظان» ردود فعل سلبية من عامة الناس الذين فضلوا التعامل مع حَرفية الإيمان. كما أنه يختلف عن الغزالي الذي جوَّز التأويل لأهل الجدل والخطابيّين. وسببُ ذلك كما تشير الدراسات إبطالُ الظاهر وإثبات المؤوّل، وهذا ما قد يجر صاحبه إلى الكفر. فعلى العكس من ذلك فإن ابن رشد استطاع التحكم بمقدرته الإبداعية من اتخاذ التأويل وسيلة «تطابق مع أوامر العقل من أجل فهم العالم الطبيعي. ومن ثم فإن التأويل السري للقرآن يفضي إلى الكشف عن رؤية كونية علمية استنادا إلى العلم الطبيعي، والميتافيزيقا، والفلسفة السياسية. وهكذا يكون (التأويل) عند ابن رشد مضاداً لمعناه عند من سبقوه من الفلاسفة وعلى الأخص ابن سينا»[1].

إنّ رفض ابن رشد أحكام أهل الظاهر، نابع من عدم استخدامهم القياس الشرعي والقياس العقلي، وبما أنهما يقومان على العقل فالأجدر أن يأخذا حقهما من التأويل، مع الأخذ في الاعتبار أن الشرع يدعو إلى التأمل والتدبر والتفكر، غير أن «الطريقة التي يدعو ابن رشد إلى اتباعها لرفع البدع هي الرجوع الى القرآن لالتقاط الاستدلالات الموجودة فيه، والاجتهاد أولاً في النظر إلى ظاهرها، ما أمكن، من غير تأويل، إلّا إذا كان التأويل ظاهراً بنفسه، ولا يجوز أن يخرج عن ظاهر ما كان منها على غير ظاهره إلّا ما كان من أهل البرهان»[2].

---

(1) انظر: ألفريد إيفري (بالاشتراك)، **ابن رشد والتنوير**، دار الثقافة الجديدة، 1997، ص66.

(2) جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، الشركة العالمية للكتاب، 1989، ص 469.

يذهب ابن رشد، في أثناء تعرضه إلى موضوع التأويل، في جميع كتبه إلى إمكان التوفيق بين الشريعة والحكمة، من منظور تأويل ظاهر النص واعتماد القياس العقلي. «وإذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، واستخراجه منه، وهذا هو القياس، أو بالقياس، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي»[1]. وهذا ما اجتمعت عليه معظم الدراسات، من حيث إن هناك توافقاً بين الدين والفلسفة، لما في ذلك من تحقيق الانسجام بين المعتقد الديني والنظر العقلي في فهم النص وتأويله. أضف إلى ذلك، أن أصول الدين في نظر الفلاسفة قابلة للاستدلال الذي يفضي إلى التأويل العقلي والمقدمات البرهانية، لذلك ارتأت الحكمة البرهانية، التي حمل لواءها ابن رشد على وجه الخصوص، تجويز التأويل بين الحكمة والشريعة، عند وجود ما تقتضيه الضرورة الشرعية. أي وجود القرينة الداعية إلى ذلك. وهذا يعني أن ابن رشد كان يسوّي في طرائق صيغه الفكرية بين التأويل والبرهان، وأنه كان لا يسمح بهما إلّا لأهلهما. وإذا كان التوحيد بين التأويل والبرهان قد فتح النص الشرعي أمام الإنسان، فإن هذا الانفتاح لم يكن من حق أي انسان، وبالنسبة لأي نص، بل هو لا يسمح به إلّا للخاصة من الناس فقط، وبالنسبة للنصوص المتشابهة، لا النصوص الظاهرة التي لا لبس فيها[2]».

إن اعتماد ابن رشد النظر العقلي في الشريعة، قائم على تعامله مع

---

(1) **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص87.

(2) انظر: محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، دار الطليعة، ط 1، 1998، ص 30.

الواقع المعرفي، والمحيط الاجتماعي، بوصفه قاضياً، وأستاذاً، ومفكراً. هذا الأمر خوّله التعامل مع الشرع على أنه قائم على التسامح وإعمال العقل الذي من شأنه أن يؤدي إلى استكشاف الحقيقة في الجمع بين القياس الظني والبرهان العقلي. من هنا كان عنده «أنّ كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع هو برهان يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن. وما أعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول!. بل نقول ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلّا إذا اعتُبر الشرع وتُصُحِّفَت سائر أجزائه، وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد[1]».

لقد أدرك ابن رشد أن الخوض في مسألة التأويل بمعزل عن الشرع مخاطرة أمام الخطاب الفقهي السائد ـ في قياسه الظني ـ الذي غالباً ما اعتبر الفكر الفلسفي بدعة يجب محاربتها، ومحاربة كل من يتعاطاها. فما كان من ابن رشد إلّا أن جوَّز مشروعية التأويل بتحقيق شرعية الدين، قاصداً بذلك كسب العقل البياني والعقل البرهاني، ووجوب استعمال القياس الشرعي والعقلي معاً. وليس كما هو الشأن عند ابن تيمية الذي اعتبر التأويل عملاً باطنياً يُخصّ به الراسخون في العلم، وأنّ على المؤوّل أن يفسر القرآن بالقرآن، وإذا تعذر فبالسنّة بوصفها شارحة للقرآن، وإذا لم يجد ما يعزز ذلك يعتمد أقوال الصحابة. وهو في ذلك إنما يُرجع النص ـ أيّاً كان ـ إلى الحيز البياني الذي لا يتوقف على

(1) فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص98.

المحمول الدلالي، وفهم لا يتوقف على التأويل. فكان من شأن ذلك أن دحض حجج المخالفين للنص المقدس، منطلقاً من تعزيز الأدلة الشرعية على الأدلة العقلية في مقابل القياس البرهاني الذي اعتمده ابن رشد، بإخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوُّز من تسمية الشيء بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عدِّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[1].

وإذا صح التأويل على هذا النحو في توجهات ابن رشد فإنه يميل إلى استنباط اليقين من القياس الظني عبر آلية العقل. ومعنى ذلك أنه يرجّح المعيار الفلسفي الذي يستند إلى العقل في تعاطي الشيء على المعيار الشرعي الظاهري الذي يستند إلى الطريق الخطابي المقرون بالظن، والذي غالباً ما يعتمده الفقيه في قياسه. وبما أن للشرع ظاهراً وباطناً، فقد استوجب التأويل، من منظور أن العلم الحاصل عن طريق الفيلسوف لا يتعارض مع العلم الحاصل بطريق الوحي. «بمثل هذه المقاربة الحية للشريعة ولتأويلها عمل ابن رشد على إعادة فتح باب الاجتهاد أمام العلماء غير القادرين عليه لا سيما من هم من الفقهاء... وبمثل هذه المقاربة كذلك رفض ابن رشد ضمنياً تلك الثنائية بين كل من الشريعة والحكمة. وحين يصطدم ابن رشد في ذلك التأويل ببعض الجوانب من الشريعة التي يناهض ظاهرها العقل وأحكامه.. فإنه وهو العقلاني والمؤمن لا يطالب كما يفعل البعض من العقلانيين، بحسمها لمصلحة العقل، وضد ذلك الظاهر الشرعي؛ بل يؤمن بتسليم

---

(1) المصدر نفسه، ص 97.

العقل»[1]، وبحسب ما تقتضيه قرائح المتلقّين ومستوياتهم الفكرية، على اعتبار أن التأويل عنده لا يُدرك إلّا بالبرهان بحسب طباع الناس المتفاوتة في التقدير. وفي هذا استدلال لتجوّز الفهم بين ما هو محتاج إلى إدراكه على الظاهر وما هو متشاكل لا يدرك إلّا بالبرهان فيستوجب تأويله بالنظر إلى الطرق المصرح بها، وهي مستخلصة في نظر «جميل صليبا» بأربعة أصناف:

1 ـ ما كان مشتملاً على الأقاويل التي ليس لها تأويل؛ لأن مقدماتها يقينية، ونتائجها مدركة بنفسها لا بمثالاتها.

2 ـ ما كان مشتملاً على الأقاويل التي يتطرق التأويل الى نتائجها لا إلى مقدماتها، ولا يتطرق إلى نتائجها، لأن مقدماتها يقينية ونتائجها مثالات للأمور المقصود إنتاجها.

3 ـ ما كان مشتملاً على الأقاويل التي يتطرق التأويل إلى مقدماتها ولا يتطرق إلى نتائجها، لأن مقدماتها غير يقينية، ونتائجها أمور مدركة بنفسها لا بمثالاتها.

4 ـ ما كان مشتملاً على الأقاويل التي يتطرق التأويل إلى مقدماتها ونتائجها معاً، لأن مقدماتها غير يقينية ونتائجها مثالات لما قصد إنتاجه[2]».

إن المتأمل في آراء ابن رشد يدرك أنه يدعونا إلى النظر في

---

(1) بخاري جمانة، «ماذا يمكن أن نستفيد من ابن رشد اليوم»، مجلة ابن رشد، ع1، الجزائر، 1998، ص 274.

(2) جميل صليبا، **تاريخ الفلسفة العربية**، ص 466.

الموجودات بالتدبر الذي يقوم على أساس العقل. وإذا كان هناك خلاف لمعرفة أسمى صور الحق، أو بين المستند العقلي والمستند الظني، فإن ذلك يجوز رده إلى آلية التأويل للتفرقة بين معطيات العقل ومعطيات الوحي «**باعتبار الوحي مصدر الحقيقة الدينية، والعقل مصدر الحقيقة الفلسفية**». ومعنى ذلك أن ابن رشد يرجح صدق المعارف الدينية بالبرهان العقلي. ومن ثم فإن **التأويل** عنده «**أقرب إلى الفلسفة السياسية منه الى الميتافيزيقا**» من حيث توجيه اللوم إلى أهل الظاهر الذين يتخوفون من التأويل. أضف إلى ذلك اهتمامه بالطرق الثلاثة لدرجات الفهم في التصديقات: **الطريق الخطابي، والطريق الجدلي، والطريق البرهاني** الذي يتأكد من معرفة كل موجود بما هو موجود. وهذا ما يستعصي على عامة الناس، سواء من أهل الخطابية أو الجدلية. ولما «كان الشرع إنما مقصوده تعليم الجميع، وجب أن يكون الشرع يشتمل على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور، ولما كانت طرق التصديق، منها ما هي عامة لأكثر الناس، أعني وقوع التصديق من قبلها وهي: الخطابية والجدلية، والخطابية أعمّ من الجدلية، ومنها ما هي خاصة بأقل الناس وهي البرهانية، وكان الشرع مقصوده الأول العناية بالأكثر من غير إغفال تنبيه الخواص، كانت أكثر الطرق المصرّح بها في الشريعة هي الطريق المشتركة للأكثر في وقوع التصور والتصديق»[1].

فاعتبار معرفة الحقيقة من جهة البرهان العقلي هو تدبر من المتلقي وبذل الجهد لما يمكن معرفته حتى يتسنى له معرفة الحقيقة، وإلّا استعصى عليه ذلك. ومن هنا يدعونا ابن رشد إلى استخدام الفضيلة

---

(1) **فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال**، ص 116 ـ 117.

العلمية في قوله: فإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي، فبيْنَ أنه إن كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه، وأنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة به، فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتدائه على جميع ما يحتاج إليه من ذلك. كما أنه عسير أن يستنبط واحدٌ جميع ما يحتاج اليه من معرفة أنواع القياس الفقهي، بل معرفة القياس العقلي أحرى بذلك»[1].

عندما يستعمل ابن رشد التأويل بالبرهان فإنما هو في ذلك يقربه من القياس اليقيني الذي من شأنه أن يوضح الشيء بالعلة التي يتضح بها في وجوده. وإذا كان الأمر كذلك فبيْنَ أن يكون التأويل عنده علة للنتيجة المراد تصديقها. من هنا كانت محاولاته، كلها، تنحصر في الدفاع عن العالم الحقيقي من خلال المصدر الديني. من أجل ذلك كان انتقاده للعقلانية الفلسفية المحض في رده على الغزالي من خلال «**تهافت التهافت**». وفي ظل ذلك مال إلى التأويل للبرهنة على ضرورة الفلسفة العقلية المكتسبة بالبرهان. وهذه هي إحدى ثمرات الاجتهاد لديه، والتي كانت سنداً مهمّاً لمسيرة الفلسفة في الاتجاه الغربي، وتعزّزَ هذا التأثير بما سُمي بالرشدية اللاتينية.

إنّ أيسر طريق لفهم ظاهرة التأويل عند ابن رشد، هو التسليم بأن الشريعة تجعل من باب الاجتهاد قاعدة ينطلق منها الباحث عن الحقيقة،

(1) المصدر نفسه، ص 90.

إلى مجموعة أهداف لا تتحقق إلّا عبر آلية التأويل؛ من حيث إنّ غاية هذه الآلية تتمثل في بناء النص على المرجوح، وجعل الظاهر على نحو مخصوص، لغير العامة من الناس؛ أي بصرف اللفظ عن ظاهره، بوجود القرينة الدالة بين الشريعة والحكمة، بحسب اختلاف طباع الناس ومستويات الإدراك عندهم.

لقد كانت مهمة ابن رشد الأساسية هي ارتباط المنقول بالمعقول، على خلاف ما تطرحه بعض الدراسات، وعلى رأسها دراسة محمد عابد الجابري، الذي اعتبر أن تحقيق مصالحة عقلانية بين المعقول الديني والمعقول العقلي على الطريقة الرشدية التي تعتمد الفصل بين الدين والفلسفة هي مصالحة ضرورية لتحرير العقل العربي[1]».

إن اعتقادنا بأن العقل هو المحور الأساس بين الشريعة والحكمة في الفكر الرشدي يعني إخضاع الفكر إلى عمليتي الفصل والوصل المعرفيين في مواجهة معلوم الكون ومجهوله، أو على الأقل لمعرفة الشيء كما ينبغي له أن يكون، لإثبات معقولية الموجودات. وهو ما حاول تأكيده ابن رشد معتمداً في ذلك على صيغة التأويل البرهاني بوصفه المرجع الأساس الذي يمكّننا من تفاعل الشريعة والحكمة بوصفهما مترادفين في استعمال العقل، كونه يطلب «**الحق الذي لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له**».

انطلاقاً من هذه الرؤية الرشدية التي وحّدت المنظور التأويلي فيما هو متميز بين الحكمة والشريعة، وإخضاع المعيار العقلي للجمع بينهما،

---

(1) انظر: «**المعقول واللامعقول في الفكر العربي الإسلامي**»، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع20 ـ 21 ـ 22، لعام 1982.

مع وجود جملة اختلافات تبعاً لتفاوت النصّين في الوظيفة والدلالة، انطلاقاً من ذلك نجد النظرية التأويلية في المعرفة الإسلامية متوقفة على محاولة فهم النص على حقيقته، حتى لكأنها تحتل موقع التفسير في كثير من الأحيان. لذلك كان لا بد من التكيُّف مع الضوابط المفروضة على النص، ومسايرة التفسير. أما فضاء المعرفة الغربية المستندة أساساً إلى المسيحية وبخاصة الكاثوليكية، إضافة إلى التأثيرات الرومانية واليونانية، فكان التأويل لا يمتلك قداسة اللفظ. فلا غرابة أن يكون أساس الفكر الغربي ولا سيما في الجانب الفلسفي أساساً تأويليّاً. ولا غرابة أن يكون التراث التأويلي ضخماً، وأيضاً أن يستمر التأويل حتى العصر الحديث، حيث أتاحت الثورات الاجتماعية مساحة واسعة لتصارع الأفكار والفلسفات والتأويلات[1]»، المتعددة بتعدد أصحابها،والتي تستحق أن تستقل ببحث خاص يتخذ منحى خاصّاً بالمقارنة. بالرغم مما يعتري المعرفتين، المعرفة الرشدية الإسلامية، والمعرفة الغربية، من تفاوت بحكم تفاوت النصين فيهما، وما يسود ذلك من مسافة فاصلة بين ما أراد ابن رشد قوله، وما يريد الفلاسفة الغربيون قوله، يعني ذلك أنّ النظرية التأويلية إزاء تباين النصين مختلفة قطعاً. فبينما تكون علامة التأويل في النص المقدس عند ابن رشد قائمة على الفهم الصحيح، تتحول العلامة نفسها في النص المعرفي إلى ممارسة افتراضية، خاضعة لكل احتمال نقدي. وإذا كان التأويل على هذا النحو المتواري في الفكر الغربي فإنه يُصعب تحديد قيمته في التجربة الرشدية، وهو ما قد يجد سبيله في الآفاق للبحث عن إمكانية التقارب بينهما.

---

(1) انظر: عبد الواحد علواني، مجلة الفكر العربي، ع 76، لعام 1974، ص 18.

إشكاليات التَّأويل المعاصر
عند محمد شحرور

خالد أبو حيط

مقدمة تمهيديَّة

تفرض الدِّراسات الأكاديمية، ابتداء، تعريف المصطلحات الرَّئيسة موضع البحث، وذلك منعاً للوقوع في الالتباس، ولجلاء الموضوع في ذهن الباحث أوَّلاً، وفي ذهن القارئ ثانياً. وعليه، لا بدَّ من تناول التَّأويل تعريفاً، من النّاحيتين اللُّغوية والاصطلاحيَّة. وبما أنّ البحث متَّصل بناحية فلسفيَّة، كان لا بدّ، والحالة هذه، من تبيان معنى التَّأويل فلسفياً أيضاً.

أوَّلاً: التَّأويل في اللُّغة العربية:

اختلف اللُّغويُّون العرب في الجذر الذي يعود إليه المصدر «تأويل»؛ فمنهم من رأى أنّ هذا المصدر جاء من الجذر (آلَ)، بينما رأى آخرون أنّ الجذر هو (أوَلَ). وقد عرض ابن منظور في لسان العرب هاتين الوجهتين، فنقل عن ابن الأثير قوله: «هو ـ أي التَّأويل ـ من آلَ الشيء يَؤُول إلى كذا أي رجع وصار إليه».. وينقل كذلك عن التهذيب اعتراضه

على ذلك: «**وأمّا التّأويل، فهو تفعيل من أَوَّلَ يُؤَوِّل تأويلاً، وثلاثيه آلَ يؤول؛ أي رجع وعاد**»[1].

أمَّا صاحب مختار الصّحاح، فيرى: «**أَوَلَ: التَّأويل ما يؤول إليه الشيء، وقد أوّله تأويلاً وتأوّله بمعنى**»[2]. بينما يرى الرّاغب الأصفهاني: أنّ «التَّأويل من الأَوَل.. ومنه الموئِل»[3].

وكنتيجة للاختلاف في تحديد الجذر الذي يعود إليه التَّأويل، كان ثمة اختلاف في تحديد معناه. ويمكن إدراج المعاني التي عدّدها ابن منظور كالآتي: أوّل: فسّر، رجع وصار اليه، جمعه وأصلحه، وصيَّره إليه، وأصلحه وساسه. والتَّأويل: الجزاء والطلب، والمرجع والمصير، وعبارة الرؤيا، والتحري والطلب[4].

وفي المفردات في غريب القرآن: «**التَّأويل من الأَوْل، أي الرجوع إلى الأصل، ومنه الموئِل للموضع الذي يرجع إليه، وذلك هو ردّ الشيء إلى الغاية المُرادة منه، عِلْماً كان أو فعلاً.. وتأويله: أي بيانه الذي غايته المقصودة منه. والأَوْل: السياسة التي تراعي مآلها**»[5].

ثانياً: التَّأويل في الاصطلاح الدِّيني:

وضع المفسِّرون وعلماء الأصول العرب عدَّة حدود اصطلاحيَّة

---

(1) أنظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادَّة (أوَّل).

(2) أنظر: الرازي، **مختار الصحاح**، دار الكتاب العربي، بيروت، لا.ط، 1981، ص 33.

(3) أنظر: الراغب الأصفهاني، **المفردات في غريب القرآن**، دار المعرفة، بيروت، لا. ط، لا. ت، ص 31.

(4) ابن منظور، م. س.

(5) الراغب الأصفهاني، م. س.

للتَّأويل. فهو عند ابن الأثير: «**نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما تُرِك ظاهر اللفظ**». والتَّأويل عند أبي العباس أحمد بن يحيى: «**التَّأويل والمعنى والتفسير واحد**». وقال أبو منصور: «**يُقال أُلْتُ الشيءَ أؤُولُه إذا جمعتُه وأصلحتُه، فكان التَّأويل جمع معاني ألفاظ أَشكَلَت بلفظ واضح لا إشكال فيه**»، «**التَّأوّل والتَّأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصحّ ببيان غير لفظه**»[1].

وحاول أبو هلال العسكري التمييز بين معنيي التفسير والتَّأويل، فذهب إلى «**أنّ التفسير هو الإخبار عن أفراد آحاد الجملة، والتَّأويل الإخبار بمعنى الكلام (...)، وقيل التَّأويل استخراج معنى الكلام لا على ظاهره، بل على وجه يحتمل مجازاً أو حقيقة، ومنه تأويل المتشابه (...) وقال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ ولم يقل: تفسيره؛ لأنّه أراد ما يؤول من المتشابه إلى المحكم**»[2].

ولم يقرّر الزّمخشري إلَّا بعض هذا المعنى حين ذهب إلى أنَّه يقال: «**أوّل القرآن وتأوّله، وهذا متأوّل حسن: لطيف التَّأويل جداً**»[3].

على أنّ أوضح تعريف اصطلاحي للتَّأويل، ورد عند الفيلسوف،

---

(1) انظر: ابن منظور، م. س.

(2) أبو هلال العسكري، **الفروق في اللُّغة**، ص 48 ـ 49. نقلاً عن عبد اللّه مرتاض، مقال بعنوان: «**التَّأويلية بين المقدّس والمدنّس**»، مجلة عالم الفكر، المجلد التاسع والعشرون، العدد الأوَّل، يوليو/ سبتمبر 2000، الكويت، (ولم يوضح كاتب المقال المرجع بأكثر ممَّا أوردناه).

(3) الزمخشري، **أساس البلاغة**، أوَّل. نقلاً عن عبد الله مرتاض، م. س. (التوضيح السابق نفسه).

وقاضي القضاة، الأندلسي ابن رشد في كتابه فصل المقال، حيث قال: **«ومعنى التَّأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدَّلالة الحقيقية إلى الدَّلالة المجازية من غير أن يُخِلّ في ذلك، بعادة لسان العرب في التّجوز من تسمية الشيء بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي»**[1]، ويسمّي ابن رشد هذه القاعدة التي وضعها في التَّأويل **بقانون التَّأويل العربي»**[2].

وقوفاً على ما تقدم من معاني التَّأويل اللُّغوية والاصطلاحيَّة، يمكن التوقُّف عند الملاحظات الآتية حول الإطار الذي حكم حركة التَّأويل في الفكر الدّيني والفلسفي عند المسلمين. ويمكن إبراز صفات هذا الإطار على النَّحو والترتيب التاليين:

1 ـ موضوع التَّأويل هو النَّص اللُّغوي، وبدرجة أخصَّ هو النَّص الدِّيني، والقرآن الكريم تحديداً.

2 ـ التَّأويل ليس مفهوماً لغوياً أو اصطلاحياً، بل هو، بالأحرى، آلية تعاطٍ مع النص، ومنهجيَّة بحث غايتها تبيان ما تشابه من الألفاظ والكلام، والوصول به إلى غايته الأصلية.

3 ـ ليس التَّأويل هو الأصل، وإنَّما يُلجَأ إليه لعلة في فهم اللفظ

---

(1) ابن رشد، **فصل المقال**، تحقيق محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثَّانية، 1999م، ص 97. تجدر الإشارة هنا إلى أن إدراج أقوال ابن رشد تحت عنوان التَّأويل في الاصطلاح الدِّيني يعود إلى سببين: الأوَّل: كونه قد شغل منصب قاضي القضاة، وهو أرفع منصب ديني يمكن أن يشغله أي عالم دين في الأندلس في الفترة التي عاش فيها ابن رشد. وهو، وإن كان فيلسوفاً، إلَّا أنّ رأيه يمكن إدراجه كرأي ديني كذلك.

(2) ابن رشد، مصدر سابق، ص 89.

الأصلي ضمن سياقاته التي جاء ضمنها، وليس لعلّة في اللفظ ذاته، أو في استخدام ذلك اللفظ في هذا السياق بالذَّات.

4 ـ الباعث على التَّأويل هو سياق المؤوَّل نفسه؛ أي ما يثيره النَّص من إشكاليَّة تدفع إلى تجاوز المعنى الظَّاهر، أو إلى تجاوز المعنى الأوَّل الذي يتبادر إلى الذِّهن.

5 ـ ليس في اللفظ أو العبارة المراد تأويلها عيب أو نقص في أساس وضعها، بل إنّ هذا اللفظ الذي أثار إشكاليَّة التَّأويل، هو اللفظ الأكمل والأصح في موضعه الذي جاء فيه؛ وهذا ما أشار اليه الليث تحديداً بقوله: «**التأوُّل والتَّأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ولا يصح ببيان غير لفظه**».

6 ـ تتمَّة لهذه النُّقطة السَّابقة، فإنَّه لا يصحّ أن لا يكون المعنى المُؤوَّل متضمناً في معنى اللّفظ الأصلي، وبالكيفية التي يجري عليها اللِّسان العربي؛ بمعنى آخر: لا يجوز تأويل معنى لفظٍ بلفظٍ آخر غير متضمن في معنى اللفظ الأوَّل، على نحو لا يتقبله اللِّسان العربي.

7 ـ الانتقال من اللفظ الأصلي إلى المعنى المؤوّل يحتاج إلى دليل لا يتم بدونه، وهو ما يوجب بالتالي ذكر الإشكاليَّة التي توجب هذا الانتقال.

8 ـ ضمن هذه السياقات جميعها، يصبح التَّأويل عمليَّة جمع وإصلاح للفظ مع المقاصد الكلِّية والأساسيَّة للسياق نفسه الذي ورد فيه هذا اللفظ.

ثالثاً: التّأويل في الاصطلاح الفلسفي:

التّأويلية، أو الهرمنيوطيقا كما تعرّف في الفلسفة، ليست جديدة، بل تعود جذورها إلى الفلسفة الإغريقية، وبالتحديد إلى سقراط (470 ـ 399 ق.م.) وأرسطو (384 ـ 322ق.م.)[1]. وقد استخدمت في الإغريقية القديمة بلفظ: Hermeneuein الذي اشتقت منه الألفاظ الفرنسية Hermeneutique والألمانية Hermeneutik والانجليزية Hermeneutics والإيطالية والأسبانية (Ermeneutica)[2]. والتي تعني بحسب هذه اللُّغات: التّأويل الذي يجسد الدقة والصرامة، والمشكلات من القضايا، والمناهج ذات العلاقة بالتّأويل ونقد النُّصوص[3].

ويعلّق عبد الملك مرتاض على هذا المصطلح بالصّيغة التي تناولته بها الثقافة الغربيَّة، فيقول: «**والحقّ أنّ هذا المصطلح في أصله لا صلة له بالنّصّ الأدبي، وإنّما هو من مصطلحات الفلسفة وأدواتها المتّخذة لتأويل النُّصوص الدِّينية، والفلسفيَّة بعامَّة، ونصوص التوراة بخاصة، حتى قيل: «التّأويل المقدّس»، ثم تُوسّع في استعمال هذا المفهوم الفلسفي، فأمسى يطبّق على تأويل كل ما هو رمزي**»[4].

ويذهب نصر حامد أبو زيد إلى شيء من هذا القبيل، فهو يرى أنّ مصطلح الهرمنيوطيقا قد بُدِئ استخدامه في دوائر الدِّراسات اللّاهوتية أوّلاً، ثم انتقَل منها إلى كافة الميادين الأخرى، ومنها الفلسفة. وهو

---

(1) Cf.Bernard Dupy, Hermeneutique, in encyclopaedia uni - versalis, T.9, P.262 - 265

(2) Petit Larrousse en couleur, Hermeneutique

(3) Cf. B. Dupy, op.cit

(4) عبد الملك مرتاض، مصدر سابق، ص 264.

يصوغ الفكرة بشكل أكثر تفصيلاً، إذ يقول: «**وقد اتّسع مفهوم المصطلح ـ الهرمنيوطيقا ـ في تطبيقاته الحديثة، وانتقل من مجال علم اللاّهوت إلى دوائر أكثر اتساعاً تشمل كافة العلوم الإنسانيَّة كالتَّاريخ، وعلم الاجتماع، والانثروبولوجيا، وفلسفة الجمال، والنقد الأدبي، والفولكلور**»[1].

غير أن نصر حامد أبو زيد لا يرى الهرمنيوطيقا، بمعناها الاصطلاحي وليس بلفظها، بذلك القِدَم الذي يراه البعض؛ وهو يحدّد العام 1654 ميلادياً على أنّه العام الذي بُدِئَ فيه باستخدام هذا المصطلح بهذا المعنى الشامل، ولا سيما في الأوساط البروتستانتية، والذي يتناول تحديداً علاقة المفسِّر بالنَّص[2]. وتنبغي الإشارة هنا إلى أنّ نصر حامد أبو زيد قد بيّن بوضوح أنّ الكثير من المواضيع التي تطرحها الهرمنيوطيقا الحديثة، كانت موضع بحث ونظر لدى الكثير من علماء اللُّغة والأصوليِّين، بل وأصحاب الفرق على مدى التَّاريخ الإسلامي[3].

التَّأويل عند محمد شحرور

بعد الإشارة إلى البعد النظري الفلسفي للهرمنيوطيقا، يأتي دور الحديث عن نموذج للتأويل وقد اخترنا محمد شحرور نموذجاً. وما ينبغي ذكره هنا، هو أنّ التَّأويل عنده يبتعد عن كونه منهجاً في النقد

(1) نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التَّأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثَّانية، أيلول 1992، ص 13.

(2) نصر حامد أبو زيد، مصدر سابق.

(3) للتوسع في هذا الموضوع، أنظر: نصر حامد أبو زيد، مصدر سابق، ولا سيما المحور الأوّل بعنوان المشكلات النَّظريَّة.

الأدبي، ليعود به إلى أصوله الأولى: أي منهجيَّة بحث في النَّص الدِّيني المقدَّس، لكن وفق منهجيَّة وأسلوب معاصريْن، كما يقول صاحبه الذي نشر أوّل كتبه تحت عنوان: «الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة».

والمواضيع التي سيتم تناولها في البحث عن التَّأويل عند شحرور تشتمل ما يأتي: مفهوم التَّأويل عنده، والقواعد والأطر العامَّة التي وضعها، ومدى اقتراب التَّأويل عنده ـ أو ابتعاده ـ عن اتجاهات التَّأويل المعاصر، وأخيراً، معرفة ما إذا كان شحرور قد طبّق فعلاً، في قراءته، المنهجيَّة التي رسمها للتَّأويل.

بداية، لا بدَّ من الإشارة إلى أنّ التَّأويل عند شحرور لم يأت في مقدِّمة أبحاثه. فالتَّأويل عنده ـ في المكان الذي وضعه فيه ـ لا يتعدَّى كونه مبحثاً من مباحث عدّة. وبعبارة أخرى: لا يمكن فهم التَّأويل عند شحرور، إلَّا بعد التعرّف إلى سلسلة من المفاهيم والتعاريف التي وضعها ابتداء. هذه السلسلة من المفاهيم والتعاريف ـ أو بالأصح من التمييزات ـ هي نقطة الانطلاق لفهم كافة الأفكار التي يعرضها. وبالتالي، فإنّ التَّأويل عند شحرور ـ مثله في ذلك مثل الكثير من المفاهيم الأخرى ـ يتأسّس على هذه التمييزات.

أوَّلاً ـ مقدمات التَّأويل:

يميّز شحرور منذ البداية بين مجموعات من مفردات عدّة وردت في المصحف الشريف، يرى أنّ المسلمين فهموا، على مدى قرون خلت، أنَّها تدلّ على مسمّى واحد، لكنّها تدلّ في الحقيقة على مسميّات مختلفة.

وللتأسيس لذلك، يقول شحرور إنَّه اعتمد «**على المنهج اللُّغوي لابن فارس، والمتمثّل بالإمامين ابن جنّي وعبد القاهر الجرجاني،**

واستناداً إلى الشعر الجاهلي. .» وذلك المنهج الذي يتحدَّث عنه يقوم على أنّ «**كل الألسن الإنسانيَّة لا تحوي خاصية الترادف، بل العكس هو الصحيح، وهو أنّ الكلمة الواحدة ضمن التطوُّر التَّاريخي إما أنْ تهلك وإما أنْ تحمل معنى جديداً بالإضافة إلى المعنى الأوَّل. وقد وجدنا هذه الخاصية واضحة كل الوضوح في اللِّسان العربي**». ويضيف شحرور قائلاً: «**لقد استعرضنا معاجم اللُّغة العربية فوجدنا أنَّ أنسبها هو معجم مقاييس اللُّغة لابن فارس «تلميذ ثعلب» الذي ينفي وجود الترادف في اللُّغة، فقد تم الاعتماد عليه بشكل أساسي دون إغفال بقية المعاجم**»[1].

وبناءً على ذلك، يرى شحرور أنّ مجموعات من مفردات عدّة، وردت في المصحف الشريف لا تحمل ـ على خلاف الاعتقاد السَّائد ـ المعنى (الدَّلالة) ذاته، وبالتالي فهي ليست من المترادفات، بل تدلّ على معانٍ مختلفة بالضرورة؛ ولذلك فهو يميّز بين مفردات أساسيَّة وردت في المصحف الشريف. وأهم هذه المجموعات، التي لها صلة بهذا البحث، هي: (النبي ـ الرّسول) و(الكتاب ـ القرآن ـ أمّ الكتاب، تفصيل الكتاب) و(الآيات المحكمات ـ الآيات المتشابهات) و(الآيات البينات ـ الآيات المبينات) و(اللَّوح المحفوظ ـ كتاب مبين ـ الكتاب المبين) و(القول ـ الكلام ـ الذكر)، وهو الأمر الذي يفرض البدء بعرض التّفريق والتّمييز، وفق عرض شحرور، بين هذه المجموعات من المفردات، على أن يؤجَّل التعليق عليها إلى حين الحديث، عن نتائج التَّأويل عنده، وإلى مدى التزامه بالمنهج الذي وضعه.

---

(1) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة**، الأهالي، دمشق، الطبعة السابعة، 1997، ص44.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ هذا التمييز جاء متداخلاً في عرض محمد شحرور له، وهو متداخل بالفعل في الآيات القرآنية التي استشهد بها؛ لذلك جاء هذا العرض متداخلاً أيضاً، وذلك توخياً للحفاظ على الدقة في عرض أفكار الكاتب.

1 ـ (النبي ـ الرسول):

بدايةً، يميّز محمد شحرور بين مستويين للنبي (وللرّسول) محمد(ص): مستوى النبوَّة ومستوى الرِّسالة. وهو يعرّف النبوَّة بأنّها: «مجموعة من المعلومات أوحيت إلى النبي (ص) وبها سمي نبياً؛ أي إنَّ كلَّ الأخبار والمعلومات التي جاءت في الكتاب هي النبوَّة». أمَّا الرِّسالة، فهي: «**مجموعة التشريعات التي جاءت إلى النبي(ص) بالإضافة إلى المعلومات فأصبح بها رسولاً. . فالنبوَّة علوم والرِّسالة أحكام**»[1].

الكتاب: يستعمل محمد شحرور الكتاب، بمعنيين مختلفين (وهو في ذلك لا يناقض خاصية عدم وجود الترادف التي تحدّث عنها، فاللفظ الواحد لا يرادفه لفظ آخر، نعم ربما يحمل أكثر من دلالة):

المعنى الأوَّل: هو الكتاب الموحى من الله سبحانه إلى نبيه الكريم(ص)؛ أي كل ما تضمّه دفّتا المصحف.

المعنى الثَّاني: الرّسالة، أي مجموعة التشريعات والأحكام[2].

والكتاب/ المصحف عنده ينقسم بالتالي، إلى ثلاثة أقسام:

---

(1) محمد شحرور، مصدر سابق، ص 37.

(2) محمد شحرور، مصدر سابق، ص 53 ـ 54.

أ ـ **الآيات المحكمات**، وهي التي تمثّل رسالة النبي(ص)، ويرى شحرور أن الكتاب/المصحف، قد أُطلق عليه مصطلح «أم الكتاب»، وهذه الآيات قابلة للاجتهاد حسب الظروف الاجتماعية والاقتصاديَّة، ما عدا العبادات، والأخلاق، والحدود.

ب ـ **الآيات المتشابهات**، وقد أُطلِق عليها: الكتاب/المصحف، وفقاً لشحرور، مصطلح «القرآن والسبع المثاني» وهي القابلة للتَّأويل وتخضع للمعرفة النِّسبيَّة، وهي آيات العقيدة.

ج ـ **آيات لا محكمات ولا متشابهات وقد أطلَق عليها الكتاب**، وفق شحرور أيضاً، مصطلح «تفصيل الكتاب»[1].

القرآن:

يعرّف شحرور القرآن بما يأتي: إنّه مجموعة القوانين الموضوعية الناظمة للوجود ولظواهر الطَّبيعة والأحداث الإنسانيَّة، وأساسه غير لغوي ثم جعل لغوياً[2] لقوله عز وجل ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾[3].

وبحسب شحرور، فإن محتويات القرآن تنقسم إلى موضوعين رئيسين هما:

أ ـ **الجزء الثابت**: وهو الموحى من اللَّوح المحفوظ. قال تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ * فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾[4]. وهذا الجزء هو القوانين العامَّة

---

(1) المصدر نفسه، ص 37.

(2) المصدر نفسه، ص 62.

(3) سورة الزخرف: الآية 3

(4) سورة البروج: الآيتان 21 و22.

الناظمة للوجود كلّه ابتداءً من خلق الكون (الانفجار الكوني الأوّل)، وفيه قوانين التطوُّر (الموت حق)، وتغيّر الصيرورة (التسبيح)، انتهاءً بقيام الساعة ونفخة الصُّور والبعث والجنَّة والنَّار. وهذا الجزء لا يتغيّر من أجل أحد، وهو ليس منوطاً بالدعاء الإنساني، فهو لا يتغيّر حتى لو دعا أهل الأرض بمن فيهم الأنبياء، وهذا الجزء العام هو الذي تنطبق عليه عبارة «**لا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ**».

ب ـ **الجزء المتغيّر**: وهو الذي أُوحِيَ من الإمام المبين، ويحتوي على شقّين:

ـ أحداث وقوانين الطَّبيعة الجزئية، وهي الآيات التي تشكل ما سُمّي «كتاب مبين».

ـ الأفعال الإنسانيَّة الواعية، وهي الآيات التي تشكل ما سُمّي «أحسن القصص» وكذلك «الكتاب المبين»[1].

تفصيل الكتاب:

يرى شحرور أنّ آيات تفصيل الكتاب ليست أحكاماً، وليست قرآناً، وليست السّبع المثاني، وليست قَصَصاً، بل هي آيات لها وظيفتان:

أ ـ شرح محتويات الكتاب (وليس شرح أحكام الكتاب).

ب ـ فصل آيات الكتاب بعضها عن بعض، أي إنَّها مرتّبة في المصحف لتفصل مكانياً ـ لتُباعِد بين آيات أمّ الكتاب وآيات القرآن. وهو يعتمد في ذلك على قوله عز وجل: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن

(1) للتوسع أنظر: محمد شحرور، مصدر سابق، ص 73 ـ 77.

دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصۡدِيقَ ٱلَّذِي بَيۡنَ يَدَيۡهِ وَتَفۡصِيلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا رَيۡبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾[1]. وبحسب ما يرى شحرور فإنّ تفصيل الكتاب جاء معطوفاً على القرآن، واستناداً إلى أنّ العطف لا يكون إلاّ للمتغايرات، أو عطف خاص على عام في اللُّغة العربية، فهو يستنتج أنّ القرآن شيء وتفصيل الكتاب شيء آخر[2].

مميزات القرآن والكتاب:

يمكن رصد بعض الخصائص المميزة لكلّ من القرآن وأمّ الكتاب، بحسب شحرور على النَّحو الآتي:

مميزات الآيات القرآنية ـ مميزات آيات أمّ الكتاب

ـ الآيات القرآنية آيات مُعجِزة ـ آياتُ أم الكتاب ليست كذلك[3].

ـ إنها آياتُ حقٍّ ـ إنها آيات ليست بحق[4].

ـ آياتٌ بيّنات ـ آياتٌ مبينات[5].

ـ آيات موضوعيّة ـ آيات ذاتيّة[6].

ـ هي آيات تشكّل النبوّة ـ هي آيات تشكّل الرّسالة[7].

---

(1) سورة يونس: الآية 37.
(2) محمد شحرور، مصدر سابق، ص 37 ـ 39.
(3) المصدر نفسه، ص 77.
(4) المصدر نفسه، ص 58.
(5) المصدر نفسه، ص 113.
(6) المصدر نفسه، ص 103.
(7) المصدر نفسه، ص 103.

ثانياً ـ تعريف التَّأويل عند شحرور:

تأويل القرآن بحسب شحرور، هو **«ما تنتهي اليه الآية (أي ما تؤول اليه) من قانون عقلي نظري أو حقيقة موضوعية مباشرة»**[1]. **وهو على شكلين:**

الأوَّل: تحويل بعض الآيات إلى بصائر حيّة؛ أي مطابقة مباشرة مع الحقيقة الموضوعية، وهذا أقوى أنواع التَّأويل، أي التَّأويل الحسي والمباشر[2]. والإبصار، **«هو التَّأويل الحقيقي والنهائي بعينه؛ أي تحويل الآية من علم إخباري إلى علم نظري يدعمه العلم الحسي في ما بعد، أو تحويل الآية مباشرة إلى علم حسي»**[3].

الثَّاني: استنتاج واستقراء لنظريات فلسفيَّة وعلميَّة حسب الأرضية المعرفيَّة المتوافرة[4].

ويمكن رصد أهم خصائص التَّأويل عند شحرور كالآتي:

1 ـ التَّأويل لا يكون إلاّ للمتشابه؛ لأنَّه وحده الذي يحمل صفة **«ثبات النَّص وحركة المحتوى». وبالتالي، فإن ما يؤوَّل من الكتاب/ المصحف هو آيات القرآن فقط.**

2 ـ التَّأويل حركة تصل إلى نهايتها المعلومة في ما يتعلَّق بالقوانين

---

(1) محمد شحرور، مصدر سابق، ص 194.
(2) المصدر نفسه، ص 193.
(3) المصدر نفسه، ص 85.
(4) المصدر نفسه، ص 193.

المادِّيَّة، ولكنَّه حركة مستمرة في ما يتعلَّق بالقضايا والمسائل الفلسفيَّة والنَّظريَّة والاجتماعية.

ثالثاً ـ قواعد التَّأويل وضوابطه عند شحرور:

يضع شحرور عدداً من القواعد والضوابط التي ينبغي اتّباعها، والسير على هداها عند تأويل آيات القرآن الكريم. هذه القواعد والضوابط هي:

1 ـ التقيّد باللِّسان العربي على الأسس الآتية:

أ ـ اللِّسان العربي لا يحتوي خاصيّة الترادف.

ب ـ إنّ الألفاظ هي خدم المعاني (الجرجاني).

ج ـ إنّ الأساس عند العرب هو المعاني، فإذا حصّلوها تساهلوا في العبارة عنها (ابن جنّي).

د ـ لا يُفهم أيّ نص لغوي، إلَّا على نحو يقتضيه العقل والمطابقة الموضوعية.

هـ ـ الأخذ بعين الاعتبار أصالة اللِّسان العربي، من حيث أفعال الأضداد في المعاني، وأفعال الأضداد في المعاني والأصوات.

2 ـ فهم الفرق بين الإنزال والتنزيل.

3 ـ التّرتيل وهو: أخذ الآيات المتعلِّقة بالموضوع الواحد وترتيلها بعضها وراء بعض. والرّتل في اللِّسان العربي هو الصَّف على نسق معين.

4 ـ عدم الوقوع في التّعضية، والتّعضية هي قسمة ما لا ينقسم.

5 ـ فهم أسرار مواقع النجوم التي تفصل بين الآيات في الكتاب/ المصحف، فكل آية تحمل فكرة متكاملة.

6 ـ تقاطع المعلومات: انتفاء أيٍّ تناقض بين آيات الكتاب كلِّه في التعليمات والتشريعات.

7 ـ علينا أنْ لا ننسى أنّ التّأويلات التي نؤوّلها في عهدنا قابلة للتطوير، أو النقض على مرّ السنين؛ لأنّ تأويلات عصرنا تقوم على أساس نسبيَّة معرفتنا للحقيقة[1].

تلك هي البنية التأسيسيّة النَّظريّة التي أقام شحرور منهاجه في التَّأويل على أساسها، والتي وصفها بالمعاصرة والأصالة في آن واحد. لكن، هل هذه البنية معاصرة حقاً؟ وهل التزم شحرور بها فعلاً في قراءته؟ هذا ما سوف نعالجه في الفقرات اللاَّحقة.

التَّأويل عند شحرور على ضوء اتجاهات التَّأويل المعاصر

يصرّ شحرور على اعتبار أن قراءته وأفكاره تمتاز بالعصريّة؛ وعلى أنّ هدفه هو تقديم رؤية أو قراءة معاصرة للكتاب الموحى إلى النبي محمد(ص). وإزاء ذلك يُطرح السُّؤال نفسه حول مدى اقتراب، شحرور من الاتجاهات المعاصرة للتَّأويل أو ابتعاده عنها؟

ويكتسب السُّؤال أهمِّية مضافة؛ لأنّ شحرور نفسه يصرّ على اعتبار الفلسفة أساس كلّ العلوم، وعلى أنّه لا بدَّ من النَّظر في كافة نظرياتها.

---

(1) للتوسع في قواعد التَّأويل وضوابطه عند شحرور له، مصدر سابق، ص 196 ـ 205.

يقول شحرور: «**لا يوجد تناقض بين ما جاء في القرآن الكريم وبين الفلسفة التي هي أم العلوم**»[1].

بالطبع يمكن هنا تسجيل اعتراض شكلي ـ في الظَّاهر ولكنَّه جوهري في الواقع ـ على هذا الاستخدام المطّاطي لمفهوم الفلسفة، فالفلسفة ـ حتى بالنِّسبة إلى أشدّ المتعصبين لها ـ ليست علماً معيارياً يمكن الاحتكام إليه. ثم إنّ هناك اتجاهات وتيارات متداخلة ومتباينة ومتعارضة، بل ومتناقضة داخل الفكر الفلسفي؛ فأي فلسفة يمكن الارتكاز إليها، ولماذا؟

أمَّا تولّد العلوم من الفلسفة، فهذا اتجاه بات يقتصر على أحد جوانب الفلسفة؛ وقد كان صحيحاً في مرحلة باتت سحيقة بالنِّسبة إلينا اليوم، ولم تعد العلوم جزءاً من الفلسفة اللّهم إلَّا في الجانب الذي يتعلَّق بفلسفة العلوم. ثمّ، والأخطر من ذلك كله، كيف أمكن الخروج بمثل هذا الاستنتاج الخطير وهو كونها بكليتها؛ على النَّحو الذي استخدمه شحرور فيها معرّفة بـ«الـ» التَّعريف التي تفيد الاستغراق والشمول، لا تتعارض مع القرآن الكريم؟ فحتى الفيلسوف الكبير ابن رشد، أكبر الدّاعين إلى التوفيق بين الحكمة (الفلسفة) والشَّريعة، لم يجرؤ على اعتبار الفلسفة، بكلِّ تياراتها واتجاهاتها، مرادفة للشريعة، بل كان يقصد أساساً اتجاهاً واحداً في الفلسفة، اتجاه المعلّم الأوَّل أرسطو، بدليل أنّه انشغل بالرّد على «الفلاسفة» الذين كانوا ينقضون آراءه. ثمة كلام كثير جداً يمكن أن يقال بخصوص تصريح محمد شحرور هذا، ليس هنا مجال مناقشته، وإنَّما نكتفي بتسجيله محيلين مناقشته إلى محلّ آخر.

---

(1) المصدر نفسه، ص 43.

يحق للسائل أن يسأل هنا، إذا ما كان يصحّ محاكمة شحرور وفق أسس، ونظام، وقواعد الفلسفة الغربيَّة، وهو قد قال ما قاله، في معرض حديثه عن القرآن الكريم. الجواب ببساطة، هو أنّ من دفع إلى ذلك هو شحرور نفسه، فهو الذي احتكم إلى الفلسفة أوّلاً. وهو الذي وصف قراءته للقرآن بصفة المعاصَرة، فحقّ أن يُسأل عن طبيعة «المعاصَرة» التي يقصدها: هل هي معاصَرة إسلاميَّة، أم معاصَرة غربيَّة؟ فالمعاصرة، كما تفهم اليوم، ترتبط بالتطوُّر في وسائل المعرفة، والتكنولوجيا، والاكتشافات، والإنجازات العلميَّة والنَّظريات التي أنتجها العالم مؤخراً. وذلك كلُّه نتاج غربي (وليس المقصود هنا الذمّ، أو المدح، أو الانتقاص، أو الاعتراض، بل تقرير حال). وعلى كل، لا يدع شحرور مجالاً للشكّ في أنّه يتبنَّى المفهوم الغربي للمعاصرة، على نحو ما هو واضح في كتبه.

المنهج المستخدم في القراءة المعاصرة عند شحرور

هل طبّق محمد شحرور فعلاً، منهج التَّأويل الذي شرحه ووضع له القواعد والضوابط؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن تفسير هذا الكمّ الكبير من النَّقص الذي يعاني منه التَّأويل عنده؟ مناقشة هذه المعضلة تفترض أحد ثلاثة أمور:

1 ـ إما أنّ المنهج التَّأويلي عند شحرور يحتاج إلى إعادة نظر؛ أي إنّ ثمة خللاً في البنية النَّظريَّة للمنهج.

2 ـ وإما أنّ ثمة خللاً في تطبيق هذا المنهج (خلل في البنية التَّطبيقية).

3 ـ وإما أنّ ثمة منهجاً آخر قد استخدم، سواء بقصد أم بغير قصد.

بالنِّسبة للأمر الأوَّل، فإنّ قواعد التَّأويل التي أوردها شحرور ليست جديدة كليّة على الفكر الإسلامي، وإن كان الجديد فيها أمرين:

الأوَّل: التأسيس النَّظري الذي بني عليه التَّأويل؛ أي هذا التفريق بين مجموعات المفردات التي مهّدت للحديث عن التَّأويل.

والثَّاني: صياغة هذا التأسيس وفق نسق وترتيب مبوّب، فمن الناحية العمليَّة، نجد أن قواعد التَّأويل التي وضعها محمد شحرور تكاد تكون متّبعة في كافة كتب التفسير التُّراثية التي بين أيدينا. وكان يتم أخذ المنجزات العلميّة والشروط المعرفيّة بعين الاعتبار عند التّعرض لآيات الخلق الواردة في القرآن، ونظرة سريعة مقارنة إلى تفسير بعض هذه الآيات عند مفسِّرين من حُقب مختلفة كافية للدلالة على ذلك.

صحيح، أنّ ذلك لا يعتبر كافياً، ليمنح هذه التّفاسير أو التّأويلات شرعيَّتها المطلوبة اليوم، ولكنّ الصحيح أيضاً، أنّ التأسيس النَّظري الذي قدّمه شحرور، والذي يُظَنُّ أنّه قلب سلسلة من الأفكار والمفاهيم رأساً على عقب، لم يتمثّل، على المستوى النّظري، سوى في إعادة صياغة الماضي بقالب جديد، الأمر الذي قد يكون مخيّباً بالنِّسبة للقراءة المعاصرة عنده.

أوّلاً: المنطق الرياضي عند شحرور

الملاحظة السَّابقة دفعت باتجاه إعادة النّظر في المنهج الذي اتبعه شحرور في كتاباته، ولا سيما في كتابه الأوَّل (الكتاب والقرآن ـ قراءة معاصرة).

في البداية، كان أوَّل ما لفت النَّظر إلى أنّ ثمة منهجاً آخر يسير

شحرور على هديه، هو الأخطاء الكثيرة التي ارتكبها في فهمه لبعض وظائف الأحرف في اللُّغة العربية، ولا سيما الحرف (و). كان لافتاً عند شحرور أنّ (و) لا يخرج عن كونه حرف عطف أينما جاء وكيفما حلّ. ومعلوم أنّ (و) في اللِّسان العربي قد يؤدِّي أكثر من وظيفة، فكما أنَّه يفيد العطف، فإنَّه قد يفيد الاستئناف والمعية... إلى غير ذلك من الوظائف التي تنبّه إليها اللُّغويُّون. وفي الحقيقة، فإنّ شحرور لم يخالف اللُّغويين صراحة في ذلك، غير أنّ تطبيقه كان ينمّ عن شيء آخر.

وكمثال نشير إلى موردين من موارد متعدِّدة:

1 ـ في تفسيره لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ * وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ * وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾[1]، يعلّق شحرور قائلاً: **«هنا نلاحظ في الآيات الثلاث من سورة البلد كيف ذكَر الأعضاء فبدأ بالعينين ثم تلا ذلك اللِّسان، والشفتان، ولم يقل بصراً ولساناً، أو بصراً وشفتين، وهنا تأتي النتيجة المباشرة بأنّ النجدين هما أعضاء، وهنا بمعنى الثديين، يدلّك على هذا وضع النجوم بين الآيات الثلاث؛ إذ لم يضعها في آية واحدة لتبيان اختلاف الوظائف لهذه الأعضاء»**. وقد استدلّ شحرور بهذه الآية ليبيّن **كيف يكون عطف الموصوفات**[2].

لا شك في أنّ حرف الواو الذي ورد في هذه الآيات هو واو العطف. لكن عطف ماذا على ماذا؟ هل هو عطف الموصوفات كما يقول شحرور، أم أنَّه عطف جملة على جملة أخرى، بحيث إن تقدير

(1) سورة البلد: الآيتان 9 و10.

(2) محمد شحرور، مصدر سابق، ص 269.

معنى الآية: ﴿أَلَمْ نَجْعَل لَّهُۥ عَيْنَيْنِ * وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ * وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾، ثم لو كان عطف موصوفات، فلماذا تغاضى شحرور عن وجود فعل آخر في الجملة هو فعل الهداية: وهديناه النجدين؛ أي أن النجدين متعلقان بفعل آخر غير فعل الجعل، وبالتالي خرج الواو في «وَهَدَيْنَاهُ» عن كونه حرف عطف، إلى كونه (و) ابتداء؛ أي إنّه يؤسس لجملة جديدة مختلفة عمّا قبلها. وهذه المشكلة تتجاوز الخطأ في الإعراب أو النَّحو، وتدخل في كونها خطأ في بنية المنهج المستخدم نفسه.

2 ـ استند شحرور إلى الآية: ﴿يَمْحُوا ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[1] ليستدلُّ على أنّ «التشريع قابل للتطوُّر، وقابل للإلغاء والاستبدال» وأنّ «آيات التشريع، قد طبّقها النبي(ص) حسب الظروف الموضوعية لشبه جزيرة العرب، وأنّ «**عمر بن الخطاب قد ألغى تطبيق الآية**: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[2].

يلاحظ هنا أيضاً أنّ شحرور، قد استخدم هنا كلا الواوين اللذين وردا في الآية 93 من سورة الرعد بمعنى واحد، هو اعتبارهما (واو) عطف. صحيح أنّه لم يصرّح بذلك كما في المثال السابق، إلّا أنّه يمكن استخلاص ذلك من الاستنتاجات التي أقامها على النص. فلو أنّه تنبّه إلى أنّ الواو في قوله تعالى ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾، هو واو الابتداء وليس واو العطف، وأنّه لا يمكن العطف بالواو بين الجملة وشبه الجملة

(1) سورة الرعد: الآية 39.

(2) سورة الأنفال: الآية 41. محمد شحرور، مصدر سابق، ص 38.

(عنده: شبه جملة، بينما يمحو ويثبت كل منهما يُشكّل جملة)، لَمَا توصل إلى هذه النتيجة.

ثم من هو الفاعل في الجملتين (يمحو ويثبت)؟ إنّه لفظ الجلالة، وليس الإنسان. ولو استعرضنا الآيات السَّابقة لهذه الآية لاتّضح أن المقصود بالمحو والتثبيت هو التشريعات السَّابقة، ولتبيّن أيضاً أنّ أمّ الكتاب هي عند الله عزّ وجلّ، ما يرفع من شأنها، ولا يجعلها عرضة للمحو والإثبات من عند البشر. يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ * يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[1].

مرة أخرى، هذا الخطأ يتجاوز الخطأ في الفهم، ليدخل في دائرة الخطأ في المنهج المستخدم.

* * *

الملاحظات السَّابقة حول الطَّريقة التي تمّ التعاطي بها مع الأحرف، تقوم أساساً على أنّ الحرف الواحد يحمل دلالة واحدة، وكذلك أن بعض الكلمات تحمل معنى واحداً أيضاً (مثلاً: الذِّكر عند شحرور هو اللِّسان العربي، ولا يحتمل غير ذلك؛ ولذلك فقد فسّر الذّكر في الآية القرآنية: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[2]، فإنّه يقول: «**هنا يجب أنْ نفهم أنّ أهل الذّكر هم أهل اللّسان العربي**»[3].

---

(1) سورة الرعد: الآيتان 38 و39.

(2) سورة الأنبياء: الآية 7.

(3) شحرور، مصدر سابق، ص 63.

مثل هذا الفهم إنَّما يتأتى بالدَّرجة الأولى من اتّباع منهج محدَّد، هو المنطق الرياضي. ففي المنطق الرياضي (المعرّب عن اللُّغات الأجنبية) يحلّ الرمز محل الحرف ومحل الكلمة. فالحرف (و) لا يحتمل في هذا المنطق إلَّا رمزاً واحداً هو الرمز (^)، وهذا الرمز يُستخدم لكلّ أحرف العطف في وقت واحد، والحرف (من) لا يحتمل إلاَّ الرّمز (c)، وهو ما ارتكز إليه شحرور في تفسيره للنَّصّ القرآني، سواء كان ذلك بوعي، أم من دون وعي.

هذا الاستنتاج، يؤكّده ويعزِّزه ما يأتي:

1 ـ اعتراف شحرور، بطريقة ملتبسة، باستخدامه لهذا المنطق. فهو يقول: «**والناحية الأخيرة التي نراها في تفصيل الكتاب هذا التداخل في المواضيع في السُّورة الواحدة، فنرى أنّ قصة موسى في أكثر من موضع، وكذلك آيات خلق الإنسان وخلق الكون، حيث نراها متداخلة مع غيرها ومتناثرة ضمن نسق لا ندري إلى الآن الآلية الرياضيّة لهذا النَّسق**»[1]. وفي موضع آخر يقول عن الاستنتاجات التي توصّل إليها الفقهاء: «**وإننا لا نلومهم على ذلك؛ لأنّ مفهوم الحدود في «الرياضيات»، والتَّحليل الرياضي وضعه إسحاق نيوتن في القرن السابع عشر**»[2].

2 ـ نظريَّة الحدود التي وضعها شحرور، والتي أقام على أساسها نظريته في الفقه الإسلامي، حيث اعتبر أن الفقه ـ المتغيّر والمتبدّل والقابل

(1) المصدر نفسه، ص 117.

(2) المصدر نفسه، ص 579.

للإلغاء ـ يرتكز إلى حدّين، هما حدا المنطق الرياضي. وقد عبّر عن ذلك بالحد الأعلى (نهاية عظمى) والحد الأدنى (نهاية صغرى) القائمة في رسم منحنى المعادلات الرياضية من الدَّرجة الثَّانية: Parabola وHyperbola، والدّرجة الثَّالثة: Cubic، معتبراً أنّ الزّمن والأعراف الاجتماعية هما المتغيِّران، وبالتالي فإنّ الحدود تتغيّر تبعاً لتغيرهما. ولكنّ الأغرب من ذلك أنّ شحرور يعتبر أنّ الحركة ضمن هذين الحدّين مسموح بها بلا ضوابط[1].

ثانياً: قصور المنطق الرياضي:

مناقشة المنطق الرياضي وحدوده ونواقصه مسألة يهتمُّ بها علم المنطق بالدَّرجة الأولى. وقد أفاض هذا العلم في تبيان فوائد المنطق الرياضي وحدوده، ودرجة خصوبته وموارد قصوره. لكن ما يهم ذكره وتأكيده هنا عدّة أمور، أهمها:

1 ـ صحيح أنّ المنطق الرياضي يختلف عن المنطق الأرسطي الصُّوَري، من حيث درجة خصوبته؛ أي أنّه يؤدِّي إلى نتائج جديدة غير متضمنة في المقدمة بالضرورة، لكنَّه يشترك مع المنطق الصوَري في بنيته الأساسيَّة؛ أي أنّ الانتقال من المقدِّمات إلى النتائج يتمّ بنفس الطَّريقة الصوَريّة الآلية. بمعنى آخر، يستطيع المنطق الرياضي، كما المنطق الصُّوري، التدليل على صدق النتائج

(1) المصدر نفسه، ص 450 و452 و460 ـ 462 و465 ـ 466. وجدير بالذّكر هنا أن شحرور في كتابه الرّابع، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، دمشق، الأهالي، الطبعة الأولى، 2000، ص8. قد توسّع جداً في شرح التَّحليل الرّياضي الذي استخدمه، بل وأكثر من استخدامه في مواضع كثيرة من الكتاب.

ما دامت المقدِّمات صادقة، غير أنَّه لا يستطيع أنْ يناقش المقدِّمات ذاتها.

في التَّطبيق عند محمد شحرور، فإنّ كلّ من يوافق على المقدِّمات التي انطلق منها لا يستطيع إلَّا الموافقة على النتائج. ولذلك جاءت أكثر الردود عليه قاصرة؛ لأنها انشغلت بالنتائج دون النَّظر في المقدِّمات. هذه الردود كانت ترى أن ثمة خطباً ما، لكنها كانت تركّز في جدالها على النتائج «اللا ـ منطقيَّة»!! (المخالفة للتراث). وكان بإمكان شحرور في كلّ مرة أنْ يقول، إنّه: غير معني بالتُّراث، وإنّه يناقش انطلاقاً من المصحف الشريف.

2 ـ لا يستطيع المنطق الرياضي أن يُحَمِّل الرمز الواحد سوى معنى واحداً. ولذلك فإنّ هذا المنطق عاجز عن الإحاطة باللُّغة الإنسانيَّة. ذلك أنّ أية لغة في العالم، حتى لو تم تجاوز الجدل حول الترادف في الألفاظ، تحمل بعض ألفاظها أكثر من معنى ومن مدلول. وبالتالي، لا يمكن الموافقة بحال على استبدال الرّموز الرّياضية باللّغة الإنسانيَّة، وإلا أدّى ذلك إلى تحجيم دور اللّغة والخروج بها عن كونها أداة التواصل الإنساني ـ بكلِّ الأبعاد الإنسانيَّة ـ لتصبح مجرَّد أداة رمزية يتخاطب بها أهل الاختصاص.

صحيح أنّ شحرور لم ينكر أن اللفظ الواحد، ربما يحمل أكثر من معنى، إلَّا أنّه يصرّ بلا مبرر واضح ومسوّغ منطقي، على استخدام بعض الألفاظ بمعنى واحد (الذِّكر مثلاً).

3 ـ قد تصلح اللُّغة الرياضية للاستخدام والتَّداول في القوانين العلميَّة، ولكنها بالتأكيد لا تصلح للاستخدام في الحياة الإنسانيَّة. فالحياة

البشريَّة أشدّ تنوُّعاً وأكثر تعقيداً من العلاقات المجرَّدة الموجودة بين موجودات الطَّبيعة. ثمة أحاسيس ومشاعر وأفكار وتصوُّرات وتخيلات، وأحلام، وآمال، وخيبات أمل، وقلق، وحسرة، ولوعة، ويأس، ورجاء ..الخ في الحياة الإنسانيّة. كما أنّ هناك أساليب متعدّدة في تراكيب الجمل اللُّغوية (الحقيقة والمجاز، والاستعارة والكناية، والطّباق والجناس، والتّورية، وغيرها كثير. . والشواهد من النّص القرآني أكثر من أن تحصى) تقصر عنها ودونها المعادلات الرّياضية. وثمة جدل دائر بين الفلاسفة والمفكِّرين حول إذا ما كانت اللّغة نفسها تستطيع أنْ تعبّر عن كل المشاعر والأحاسيس بصدق وأمانة، فما بالك باللّغة الرياضية المجرّدة؟

إصرار شحرور على تعريف آيات القرآن، بأنها تلك الآيات التي تتحدَّث عن قوانين الوجود ونواميسه، وكذلك اعتباره ـ دونما وجه حقّ أو صواب ـ أن آيات التشريع ليست حقاً، لا يعطيه الحق في تحويل آيات القرآن إلى لغة رياضية. والاستدلال بالآية القرآنية: ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾[1] (الوصف للقرآن)، لا يجيز تضييق معنى الهدى إلى معنى المعرفة العلميَّة، فالهدى عمليَّة أكبر بكثير وأشد تعقيداً من المعرفة العلميَّة التي تغدو كونها أحد عناصر هذا الهدى وليس كلّيته. والله عز وجل يقول: ﴿هَٰذَا بَصَٰٓئِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[2]. فهذه الآية تبيّن بأنّ البصائر هي هدى ورحمة لقوم يوقنون (واليقين درجة من درجات الإيمان، ولم يطلق في

(1) سورة البقرة: الآية 185.

(2) سورة الجاثية: الآية 20.

القرآن على غير المؤمنين) بينما يرى شحرور أنّ البصائر تطلق حصراً على القرآن فقط، باعتباره هدى للنّاس، وليس للمؤمنين وحدهم.

4 ـ استخدام اللُّغة الرياضية بديلاً عن اللُّغة الإنسانيَّة لا يفسح المجال أمام التفاعل بين الإنسان والنَّص، بل يسدّ المجال أمام تطوير أيّة حركة نسبيَّة في إطار المطلق. صحيح أنّ المعادلات الرياضية، من أية درجة كانت، تختلف قيمتها باختلاف القيمة التي تعطى للمجهول، إلاَّ أنَّها ملتزمة بنوع هذه المعادلة، وبالتالي هي تجعل الحركة، من أي نوع كانت، أسيرة هذه المعادلة الرياضية. لقد عجزت اللُّغة الرياضية عن ضبط حركة الجوّ ضمن أُطُرها، فكيف بالحركة الإنسانيَّة، بل وكيف بالوحي المطلق؟!

5 ـ لقد استخدم شحرور رسومات التَّحليل الرياضي، ليضبط بها إيقاع الحدود في التشريع والعبادات. وهو، عندما شرح هذه الرسوم، جعل من الزمن (الوقت) time هو المتغيِّر variable، غير أنّه لم يوضح لماذا اتخذ هذا المتغيِّر من الدَّرجة الثَّانية أو الثَّالثة. والأهم من هذا لم يبيّن إلى ماذا استند أساساً للقول: إنّ الزمن، وبالتالي العرف الاجتماعي، هو المتغيّر في التشريع والفقه الإسلامي؟ إنّ آيات التشريع والأحكام والعبادات ليس فيها أيّة إشارة، لا من قريب ولا من بعيد، إلى هذين المتغيِّرين. والارتكاز إلى التفسير الذي أعطاه شحرور لكلمة (حدود الله) وحده لا يكفي. ثم إنّ اختلاف الأحكام في القرآن الكريم في القضيَّة الواحدة لم يُبْنَ، لا من قريب ولا من بعيد، على العُرف ولا على الزمن، وإنَّما على

الظروف والشروط والملابسات، كما سيبيّن في الفصل التَّالي الذي أُفرد لمناقشة نتائج المنطق الرّياضي عند شحرور، على المستوى التشريعي والفقهي تحديداً.

* * *

يتَّضح من خلال النّقاش السابق السَّبب الرّئيس الذي يكمن وراء النتائج التي أدّت إلى خروج شحرور بهذه الاستنتاجات التي أثارت حفيظة الكثيرين. وهذا السَّبب مردّه، في المقام الأوّل، إلى استخدام بنية المنطق الرياضي في التَّعامل مع النّص القرآني.

لم يلتزم شحرور ببنية منهج التَّأويل الذي رسمه، بل آثر استخدام المنطق الرّياضي دونما مسوّغ أو مبرر واضحين. ولا تكفي المعاصرة وحدها، ولا الفهم المجتزأ، لتبرير استخدام هذا المنطق، وهو منطق أقل ما يمكن أن يقال فيه إنّه لا سبيل له إلى اللُّغة الإنسانيَّة، فكيف باستخدامه لتأويل وقراءة النَّص القرآني؟

مناقشة آثار المنطق الرياضي عند شحرور

يتمحور النّقاش في هذا الفصل، حول مسألة واحدة من آثار استخدام المنطق الرياضي عند شحرور، هو مستوى التشريع، وذلك لخطورة النتائج التي توصّل إليها على المستوى الفقهي، ولما لذلك من تأثير كبير يمكن أنْ ينعكس على الحياة اليومية للمسلمين.

ويمكن للنقاش هنا أنْ يأخذ منحيين:

الأوَّل: مناقشة الأسس النَّظريَّة (المقدِّمات الكبرى والصغرى) التي

ارتكز إليها شحرور لبناء نظريته، وتبيان بطلان المنهج المستخدم في سبيل ذلك.

والثَّاني: بيان تهافت النتائج التي توصّل إليها شحرور، وعدم صمودها أمام النقد والتدقيق.

أوَّلا: مناقشة الأساس النَّظري:

في الواقع، أخذ شحرور يؤسس لنظريته في الحدود (الفقهية) منذ الصَّفحات الأولى لكتابه. وقد تعرض هذا البحث بالتحديد إلى النقاط التي كان شحرور يبذرها في ثنايا كتابه الأوَّل تمهيداً لما سيقوله في الفقه الجديد المعاصر. ويمكن إعادة التذكير بتلك النقاط على النَّحو الآتي:

1 ـ ارتكز شحرور على الآية القرآنية: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾[1] ليقول: إن «**التشريع قابل للتطوُّر، وقابل للإلغاء والاستبدال**». وقد تبيّن الرد على ذلك في حينه. وثمة إضافة هنا هي: إذا كان شحرور يعتقد أنّ القرآن إنَّما جاء مصدّقاً لما بين يديه، وأنَّ الذي بين يديه ليس هو التوراة ولا الإنجيل، وإنَّما أمّ الكتاب (وقد يكون على حقّ في ذلك)، فإنّ ذلك يثبت أنّ «أمّ الكتاب» تتمتَّع بخاصية أكبر ممَّا جاء مصدّقاً لها. وإذا جاءت آيات القرآن ـ بحسب تعريف شحرور وقوله ـ لتفصل وتباعد وتحفظ آيات أمّ الكتاب، من أحكام وتشريعات وعبادات، فذلك يمنح أمّ الكتاب امتيازاً كبيراً على آيات القرآن التي هي خدم لها. فكيف يصحّ بعد ذاك القول إنّها يمكن أنْ تُمحى أو أنْ تثبت من قبل النَّاس، في حين أن شحرور نفسه يقول: إنَّ الله حذّر الذين

(1) سورة الرعد: الآية 39.

يكتبون الكتاب من عند أنفسهم ثم يقولون هذا من عند الله[1]، فكيف يستوي كل هذا المنطق؟

2 ـ حصر شحرور الحقّ بآيات القرآن، وأخرج آيات «الرّسالة/ التشريع» منها. وقد ورد تبيان ذلك والردّ عليه في حينه. ونضيف هنا أنّ ثمة آيات كثيرة في القرآن الكريم تصف التشريع الذي أُنزل على الرسول (وليس النبي بحسب شحرور) بأنَّه حق، يقول تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[2]. فهذه الآية الكريمة تتحدَّث عن التّشريع حكماً؛ لأنّ سياق الآية يحكم بذلك، ولأنه لو كان الحقّ هو الوجود الخارجي فقط، فكيف يمكن تلبيس الحق بالباطل، بل وكيف يمكن كتمانه! أمّا قوله تعالى: مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ فنتركها برسم السيّد شحرور. وكذلك الآية: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[3]. وكذلك: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ ۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾[4] وأيضا: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾[5]. وأيضاً: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ

(1) أنظر على سبيل المثال: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، مصدر سابق، ص 116.
(2) سورة البقرة: الآية 42.
(3) سورة المائدة: الآية 48.
(4) سورة المائدة: الآية 83.
(5) سورة التوبة: الآية 33.

وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَـٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَـٰغِرُونَ﴾[1].

3 ـ يقول اللّه تعالى في سورة الطلاق: ﴿أَعَدَّ ٱللَّهُ لَهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ قَدْ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا ۞ رَّسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَـٰتِ ٱللَّهِ مُبَيِّنَـٰتٍ لِّيُخْرِجَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ مِنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ ۚ وَمَن يُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ وَيَعْمَلْ صَـٰلِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ خَـٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ۖ قَدْ أَحْسَنَ ٱللَّهُ لَهُۥ رِزْقًا﴾[2].
فنجد ما يأتي:

أ ـ ما أُنزل على الرسول (وليس النبي) هو الذّكر، وبالتالي تنتفي مقولة شحرور التي مفادها أنّ الذّكر محصور بالقرآن فقط. وتلك مسألة تحتاج إلى مزيد إيضاح. فلو أن الذّكر هو للقرآن ـ دون آيات أمّ الكتاب ـ وأنّ آيات الكتاب كانت تتنزّل لدواع ظرفية، فهل هذا يعني أنّه يصحّ فيها، ما نفاه شحرور عند حديثه عن الذّكر، من أنّ الله تعالى يتكلم العربية في آيات أمّ الكتاب. ولِنَفْي هذه المقولة، ليس ثمة سبيل سوى اعتبار أنّ آيات أمّ الكتاب تدخل أيضاً ضمن الذّكر، وبالتالي، فإنّها وإنْ تنزّلت لظروف معيّنة، إلّا أنّها كانت ستُنزّل بتلك الظروف وبدونها.

وبهدف إيضاح هذه النّقطة الأخيرة، فإنّ القول بتنزّل آيات الأحكام لظروف موضوعيّة، لا يصحّ البناء عليه للقول بأنّ هذه الأحكام كانت خاصّة بتلك الفترة[3]. ولو تنبّه شحرور إلى أنّ الوحي كان يهدف إلى بناء شخصيّة جديدة، من خلال عمليّة تربويّة تخاطب النّفس الإنسانيّة

---

(1) سورة التوبة: الآية 29.

(2) سورة الطلاق: الآيتان 10 و11.

(3) للتوسع أنظر: د. محمد شحرور، مصدر سابق، ص 92 و 478 ـ 479.

وتأخذ بيدها لتتفاعل مع النص، لاتّضحت له الحكمة من وراء أسباب النزول. هذا من ناحية. . .

ومن ناحية أخرى، ثمّة أهمِّية كبيرة للسؤال الذي يطرحه شحرور حول العلاقة بين المطلق والنسْبي في التشريع[1]. فهو ينظر إلى السّنّة النَّبويّة بوصفها فعلاً نسبياً، ويصرّح بأنّ «**ما فعله النبي(ص) هو الاحتمال الأوَّل لتطبيق الإسلام في القرن السابع، وفي شبه جزيرة العرب**»[2].

يَحسُن التوقُّف قليلاً عند هذه المقولة، لنتساءل ما المقصود بها. فقد طرح شحرور هذه المقولة في إطار العلاقة بين المطلق (الوحي) والنسبي (محمد(ص))، ليتوصل بالتالي إلى أنّ الفعل النسبي لا يمكن أنْ يكون إلاَّ لحظة تعيين للمطلق ضمن الظروف والشروط المعرفيَّة النِّسبيَّة. وهذا استنتاج صحيح، وإلا لفسد المطلق ـ عبر تعيينه وتحديده وتقييده بفعل نسبي ـ حتى ولو كان من فعل رسول. غير أنّ السُّؤال هنا: ما العلاقة بين المطلق (الوحي) وفعل النبي (محمد (ص)) والمسلمين من بعده)؟ لقد جهد شحرور كثيرا للتمييز بين النبي والرّسول، واستند في ذلك إلى الكثير من الآيات القرآنية. غير أنّ ذلك لا يحلّ الإشكاليَّة القائمة.

في الواقع، ترتسم العلاقة، وفقاً لشحرور، على اعتبار السنّة لحظة تعيين المطلق، وأنها أحد احتمالات هذا التعيين. ولكن السُّؤال يدور بالضبط حول هذه النُّقطة. هذه التعيينات المختلفة للمطلق ما الضَّابط لها، وما الناظم الذي ينظِّم حركتها؟ لا يمكن القول إنّ الضَّابط هو

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه، ص 39.

المطلق، وإلا لوقعنا في ما نفرّ منه. بقي إذاً أن يكون الضَّابط هو المقاصد الكلِّيّة. أي الأهداف التي يتوخاها المطلق، والتي حققتها سنّة النبي في لحظة تاريخيَّة معيّنة. وبعبارة أخرى، العلاقة بين النسبي والمطلق هي ذات العلاقة بين الأهداف والوسائل، أو بتعبير أدق، هو ما أطلق عليه الفكر التُّراثي الإسلامي: «مقاصد الشَّريعة».

صحيح أنّ هناك جدالاً يدور حالياً حول مقاصد الشَّريعة وحول بنية المنطق الأرسطي التي تأسّست عليها، وأنّ ثمة محاولات للاستعاضة عن تلك البنية من قبل البعض بالمذاهب البراغماتية الحديثة، غير أنّ ذلك كلّه لا ينفي حقيقة وجود تلك المقاصد والأهداف الكلّية.

استطاع شحرور البرهنة على أنّ تقنين العلاقة الجدلية بين المطلق والنسبي وفق نمط واحد يشكّل حالة صَنَمِيّة ووثنية، وبأنّها الشرْك الذي حذّر منه الكتاب الكريم. غير أنّ تغييب الكلام عن المقاصد بالذَّات، هو ما أوقع شحرور في فخ استبدال العُرف الاجتماعي بالمقاصد. وأصبحت الأعراف والتقاليد الاجتماعية، بالتالي، عند شحرور هي النّاظم للعلاقة بين المطلق والنسبي، ولا سيما في ما يتعلّق بسنةّ الرسول(ص) التي يفرّق شحرور بينها وبين سنةّ النبي[1]، استناداً إلى التفرقة التي أقامها بين أمّ الكتاب والقرآن. وهي مقاربة غير صائبة، ولا تشكّل حلاً للإشكاليَّة في الواقع؛ لأنّها تجعل من النسبي، على عكس ما هو مأمول، مهيمِناً على المطلق، ومقيّدًا له.

ويمكن في هذا المقام التنبّه إلى أمرين: الأوَّل: أنّ التشريع الذي

(1) المصدر نفسه.

ورد في كتاب اللَّه تشريع مطلق يصلح كما هو (بلفظه ونصّه) لكل زمان ومكان (وسنوضح ذلك في الخاتمة). والثَّاني: أنّ هذا التشريع ذاته، وبالكيفية التي تنزّل بها ﴿عَلَىٰ مُكْثٍ﴾[1]، يراد منه الوقوف على الظروف التي يجب أنْ تتضافر ليكون تطبيق الحكم التشريعي تطبيقاً صحيحاً. بمعنى آخر، يحمل التشريع في ذاته، وبنصّه، حركته. لذلك، عندما تأوّل عمر بن الخطاب، آية الأنفال فإنّه لم يخرج عن التشريع، بل التزم بغاياتها، وهو ما عُبّر عنه بمقاصد الشَّريعة.

وهذا ليس سقوطاً ولا عودة إلى الّذي يقول به شحرور، فثمة فارق كبير بين ما يقوله وبين المقاصد. إنّ ما فعله عمر بن الخطاب، لا يدخل، لا من قريب ولا من بعيد، لا ضمن متغيّر الزمن، ولا ضمن متغيّر الأعراف، وإنّما ينبع من معرفة دقيقة بأهداف التشريع ومقاصده. لقد تأوّل عمر بن الخطاب الكثير من آيات الأحكام. والآية التي استشهد بها شحرور هي إحدى تلك الآيات، ولكنّه كان يوضح في كلٍّ مرّة، الحكمة المتَّصلة بالتشريع من وراء تأويله. وهذه الحكمة تقوم على أنّ التشريع لا يخرج عن كونه رحمة للمؤمنين. فإذا أدّى تطبيق حكم من الأحكام التَّشريعيَّة إلى إلحاق الضرر بالمجتمع الإسلامي كان الأولى توقيفه (وليس إبطاله أو إلغاءه كما يرى شحرور)، إلى أن تعود حركة المجتمع إلى طبيعتها، وتنسجم ضمن نظامها.

وثمة فارق آخر أهمّ من ذلك، هو أنّ توقيف عمر لحكم تشريعي إنّما حدث في قلب مجتمع يقوم على الإسلام أصلاً. أمّا الذي يذهب إليه محمد شحرور فنتائجه (وربما أهدافه، لا ندري) ستكون شرعنة

---

(1) سورة الإسراء: الآية 106.

المجتمعات القائمة بالفعل؛ أي إضفاء الشَّرعيّة على الفعل الإنساني الحالي، وهو ما عبّر عنه بالعرف.

ب ـ هذه الآية تصف ـ بصراحة ـ بأنَّ ما أُنزل إلى الرسول (وليس النبي)، هو (آياتُ الله مبيّناتٍ). ومعلوم، أنّ سورة الطلاق بمجملها تتناول قضايا تشريعية، وفي موضوع محدَّد هو الطلاق. صحيح أنّ الآية الأخيرة من السُّورة تتحدّث عن خلق السماوات والأرض، إلاَّ أنّ سياق الآية واضح لجهة ربط الآيات المبيّنات بالتشريع، وبالآيات التي قبلها، وبخاصة أنَّها اشترطت العمل، وتحدّثت حصراً عن الذين آمنوا، وعملوا الصالحات، وليس عن النّاس قاطبة (وآيات القرآن بحسب شحرور لا تقتضي العمل، بل الاستكشاف): ﴿رَّسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ مُبَيِّنَٰتٍ لِّيُخْرِجَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ وليس ثمة مشكلة في ذلك، فشحرور نفسه يصف هذه الآية بقوله: إنها من آيات الرِّسالة[1]. ولكنَّ الغريب أنّ شحرور نفسه يقول في موضع آخر: «ولا نرى في الكتاب آية من آيات العبادات والأحكام ذكر فيها أنَّها من آيات الله، فلم يقل عن الصلاة أو الصوم أو الحج تلك آيات الله أو كلماته»[2]. برغم أنّ هذه الآية تنصّ صراحة على أنّ الأحكام والتشريع المتعلق بها إنَّما هي من آيات الله: ﴿رَّسُولًا يَتْلُوا۟ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ مُبَيِّنَٰتٍ﴾.

4 ـ ثمة مسألة أخرى يرتكز إليها شحرور كثيراً، لبناء نظريته في التشريع (الفقه) الإسلامي، وهي مسألة «الحنيفية». وفي هذا المعرض، يرى أنّ الحنيفية نقيض الاستقامة، حيث يقول: «**هذه الخاصيّة ـ أي**

---

(1) محمد شحرور، مصدر سابق، ص113.

(2) المصدر نفسه، ص 257.

صلاحيَّة الرِّسالة لكلّ زمان ومكان ـ لا يمكن أنْ نفهمها، إلَّا إذا فهمنا صفتين أساسيتين متميّزتين من صفات الدّين الإسلامي بشكل عام، وهما من المتناقضات، حيث إنّ الحركة الجدليّة بينهما هي حركة تناقضيّة تفرزها التناقضات الدَّاخليّة للحياة الإنسانيَّة في مجال المعرفة، وعلوم الاجتماع، والاقتصاد، والتي ينتج عنها دائماً مجالات جديدة في التشريع كمّاً ونوعاً. وهذان النقيضان هما: الاستقامة والحنيفية، حيث يكمن فيهما جدل التشريع، وبالتالي تطوُّره، وبدونهما يستحيل فهم الدّين الإسلامي فهماً معاصراً، والاقتناع بصلاحيته لكل زمان ومكان»[1].

إنّ أوّل ما ينبغي تأكيده هنا، هو ضرورة عدم الدّمج والخلط بين الدّعوة إلى تجديد الفقه الإسلامي، وبين الارتكاز إلى مفهوم الحنيفية ـ على أساس أنَّها نقيض للاستقامة ـ في تبرير هذا التَّجديد.

يرى محمد شحرور أنّ الحنيفية ضد الاستقامة، وهي بالتالي ضد الثّبات: **«وهذه الصِّفة ـ الحنيفية ـ هي صفة الميل والانحراف في التشريع، وفي الطباع، والعادات، والتقاليد، والتي نقول عنها صفة التغيّر و«المتغيّرات». فإذا كان الأمر كذلك، فيجب أنْ يكون هناك ثوابت يحتاجها الإنسان في حياته وتشكل علاقة جدليّة مع المتغيّرات، وهذه الثوابت لا تخضع للتحوُّل «مستقيمةً» بل تنسب إليها المتغيّرات»**[2]. **وعن هذه العلاقة بين «المتغيّرات» و«المستقيمات» يُدخل شحرور مفهوم التَّحليل الرياضي، وبخاصة ما يسمَّى التوابع المستمرة، أو رياضيات «نيوتن» والتي ظهر فيها مفهوم التَّحليل الرياضي ومفهوم النقاط المميزة**

(1) المصدر نفسه، ص 447.

(2) المصدر نفسه، ص 449.

ذات الطَّبيعة الخاصَّة بها؛ وهذه النقاط المميزة هي ما يطلق عليه شحرور اسم «الحد الأدنى» و«الحد الأعلى»[1].

ارتكز شحرور إلى اللُّغة العربية لتبرير فهمه لكلمة «حنيف» بمعنى التغيّر. فهو يقول: «اشتُق «الحنيف» من «حنف»، وتعني في اللِّسان العربي الميل والانحراف، ويقال للذي يمشي على ظهور قدميه «أحنف» والحنف اعوجاج في الرجل إلى الدّاخل. وهو بالتالي يجعل «الاستقامة» و«الحنيفية» صفتين للدّين وردتا في آية واحدة: ﴿قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[2]. ثم يعلّق على ذلك بقوله: «هنا نلاحظ أنّ عزم الدّين وسيطرته تأتي بهاتين الصِّفتين معاً الاستقامة والحنيفية، حيث جاءتا معاً في آية واحدة، وأنّ قوّة الدّين الإسلامي تكمن في استقامته وحنيفيته معاً»[3]. أمَّا في استشهاده بقوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[4]، فيعلّق بقوله: «فهنا «حَنِيفًا» حال والحال، تصف الفعل، وأوّل فعل قبلها هو فطر. **«وقد شرحتُ ـ والقول لشحرور ـ معنى «فطر» في فصول سابقة، ومنها جاءت الفطرة «القانون الطَّبيعي»؛ أي أنّ طبيعة السموات والأرض والوجود المادّي كلّه في هذا الكون الثنائي هي طبيعة حنيفيّة متغيّرة»**[5].

ولمناقشة هذا كلّه، ينبغي تبيان ما يأتي:

---

(1) للتوسع أنظر: المصدر نفسه، ص 450.

(2) سورة الأنعام: الآية 161.

(3) محمد شحرور، مصدر سابق، ص 448.

(4) سورة الأنعام: الآية 79.

(5) محمد شحرور، ص 449.

أ ـ إنّ كون لفظ الحنيفيّة بمعنى الميل مطلقاً ـ وهو المفهوم الذي ارتكز اليه شحرور كأساس لغوي ـ ينطوي على مغالطة كبيرة. ففيروزآبادي يقول في معجمه (القاموس المحيط)، عكس ذلك: **«الحَنَف: محرّكة: الاستقامة، والاعوجاج في الرّجل، أو أن يُقبِل إحدى إبْهامَيْ رِجْلَيْه على الأخرى، أو أنْ يمشي على ظهر قدميه من شِقِ الخِنْصَر، أو ميل في صدر القدم»**[1]. **ويقول الأصفهاني في (المفردات في غريب القرآن): «الحنف: هو الميل عن الضّلال إلى الاستقامة.. والحنيف هو المائل إلى ذلك.. والأحنف: من في رِجْلِه ميل، قيل: سمّي بذلك على التفاؤل، وقيل: بل استعير للميل المجرَّد»**[2]. **ويقول ابن منظور في (لسان العرب): «الحَنَف في القدمين: إقبال كل واحدة منهما على الأخرى بإبهامها.. الأحنف: هو الذي يمشي على ظهر قدمه من شقها الذي يأتي خِنْصِرَها.. وحنف عن الشيء وتحنّف: مال، والحنيف: المسلم الذي يتحنّف عن الأديان؛ أي يميل إلى الحقّ.. قال ابن عرفة: الحنف الاستقامة.. قال أبو منصور: معنى الحنيفية في الإسلام الميل اليه والإقامة على عقده»**[3].

أمّا ابن فارس في معجمه (مقاييس اللُّغة) ـ الذّي يرتكز إليه شحرور كثيراً ـ فيقول: **«الحاء والنون والفاء أصل مستقيم، وهو الميل. يقال للذي يمشي على ظهور قدميه أحنف. وقال قوم ـ وأراه الأصحّ ـ أنّ الحَنَفَ اعوجاج في الرِّجل إلى داخل. ورجل أحنف، أي مائل الرجلين،**

(1) الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مادَّة (حنف).

(2) الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، مصدر سابق، مادَّة (ح ن ف).

(3) ابن منظور، **لسان العرب**، مصدر سابق، مادَّة (حنف).

وذلك يكون، بأنْ تتدانى صدور قدميه ويتباعد عقباه. والحنيف المائل إلى الدّين المستقيم. قال الله تعالى ﴿وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾[1] والأصل هذا، ثم يُتسع في تفسيره فيقال الحنيف النّاسك، ويقال هو المختون، ويقال هو المستقيم طريقة. ويقال هو يتحنّف، أي يتحرّى أقوَم الطّرِيق»[2].

والمقصود أنّ أمّهات المعاجم والقواميس اللُّغوية، بما فيها معجم مقاييس اللُّغة لابن فارس، لم تذكر الحنف والاستقامة بوصفهما لفظتين متضادتين، بل على العكس تماماً، عُدًّا لفظين متامّين، يتممّ أحدهما الآخر. وللحقيقة، فإنّ فهم اللُّغويين للحَنَف كان فهماً متميّزاً، فهو يعني «**الميل ولكن على طريقة واستقامة واحدة**»، وهو ما ظنّ شحرور أنّهما من المتناقضات. ويعزّز ذلك ويؤكّده أنّ مشي الرجل الأحنف، لا يكون مشياً مضطرباً متغيّراً كما تصوّر محمد شحرور، بل مشيَاً يميل إلى جهة واحدة وليس إلى جهات متعدِّدة، وهذه هي الاستقامة.

ب ـ أخطأ شحرور أيضاً في تقدير «حَنِيفًا»، فرأى أنّها تعود على الدّين، والحقيقة أنَّها ليست كذلك. صحيح أن لفظ «حَنِيفًا» في الآية 97 من سورة الأنعام، والتي استدلّ بها شحرور، جاء في محل نصب على أنّه حال، ولكنّ من غير الصحيح أنّ الحال «تصف الفعل»، كما ذهب شحرور، وإنَّما هي تصف الفاعل لحظة وقوع الفعل. ويؤكّد ذلك استقراء الآيات التي ورد فيها لفظ «حنيفاً» في المصحف الشريف. فقد

---

(1) سورة آل عمران: الآية 67.

(2) أحمد بن فارس، **مقاييس اللُّغة**، تحقيق وضبط عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1991، ج2، ص 110 ـ 111.

ورد هذا اللفظ اثنتي عشرة مرة: ستّ منها تصف نبي الله إبراهيم، بأنَّه كان حنيفاً وما كان من المشركين (وهي الآيات: البقرة: 135 ـ آل عمران: 67 و95 ـ النساء: 125 ـ الأنعام: 161 ـ النحل: 120)، والستّ الباقيات (وهي الآيات: الأنعام: 97 ـ يونس: 501 ـ النحل: 123 ـ الحجّ: 31 ـ الروم: 30 ـ البيّنة: 5) تأمر المسلم، بأنْ يكون حنيفا على ملّة إبراهيم(ع) في إقامة الدّين. هذا يعني بالتالي أنّ الدّين لم يوصَف في أي من هذه الآيات بأنَّه حنيفي، وإنَّما بأنَّه دين قيّم. الأمر الذي يقود بالتالي إلى أنّه لا معنى لما ذهب إليه شحرور من الارتكاز إلى مفهوم الحنيفية الذي ورد في النَّص الشريف، ليقيم عليه نظريته في الأحكام والحدود والعبادات. أو للقول إنها نسبيَّة بالمعنى الذي يذهب إليه؛ أي أنّها أُنزلت في لحظة تاريخيَّة معيّنة، هي القرن السابع الميلادي، وفي مكان محدَّد هو شبه الجزيرة العربية، وأنّه يمكن اليوم استبدال هذه الأحكام والشرائع، أو إلغاؤها، أو إبطالها.

وقبل مناقشة النتائج، يمكن للمرء أنْ يحكم، بناءً على المناقشة السَّابقة للأسس النَّظريّة (المقدّمات)، ببطلان النتائج التي انبثقت عنها. لكن، وبما أنّ بطلان المقدِّمات، لا يؤدِّي بالضرورة إلى بطلان النتائج، وحسماً للجدل كذلك، كان لزاماً مناقشة هذه النتائج انطلاقاً من زاوية التَّأويل بالذَّات..

ثانياً: مناقشة النتائج:

تمّ التعرُّض في سياق البحث إلى القصور وعدم ترابط النتائج التي يقود إليها المنطق الرياضي الذي استخدمه شحرور ليقيم على أساسه نظرياته. وبالطبع يضيق المجال في هذه العجالة عن التعرُّض لكل

المسائل التي طرحها، ومناقشتها الواحدة تلو الأخرى. غير أنَّه تنبغي الإشارة هنا إلى أنّ محمد شحرور، قد أقام الحدود التَّشريعيَّة للأحكام التي وردت في الكتاب/ المصحف على النَّحو الآتي:

1 ـ **حالة الحدّ الأعلى**: ويمثل له بعقوبة السّارق والسّارقة، حيث يرى أنّ قطع يد السارق والسّارقة هو «**العقوبة القصوى**»، و«**لا يجوز أبداً أنْ تكون عقوبة السّرقة أكثر من قطع اليد، ولكن يمكن أنْ تكون عقوبة سرقة ما أقل من قطع اليد**»[1]. **وكذلك عقوبة القتل، حيث يذهب إلى أنّ الحد الأعلى لها هو الإعدام، والحد الأدنى لها هو صيام شهرين متتابعين**[2].

2 ـ **حالة الحد الأدنى والحد الأعلى معاً**: ومثال ذلك عند شحرور مسألة الإرث، بالنِّسبة للذّكر والأنثى. فهو يرى أنّ «الحدّ الأعلى للذّكر 66,6 والحدّ الأدنى للأنثى هو 33,3»، ويضيف قائلاً: «**فإذا أعطينا الذّكر 75 والأنثى 25 نكون قد تجاوزنا حدود الله، أمّا إذا أعطينا الذّكر 60 والأنثى 40 فلا نكون قد تجاوزنا حدود الله، بل بقينا ضمنها**»[3].

3 ـ **حالة الحدّ الأدنى والحدّ الأعلى معاً على نقطة واحدة**؛ أي حالة المستقيم، أو حالة التشريع العيني: وقد ذهب إلى أنّ هذه الحالة تنطبق على حالة الزنى فقط[4].

---

(1) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**، مصدر سابق، ص 455. وعاد وتوّسع في هذا المثال تحديداً في كتابه الرابع: **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، الأهالي، دمشق، الطبعة الأولى، 8 / 2000، ص 96 ـ 104.

(2) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**، مصدر سابق، ص 456 ـ 457.

(3) المصدر نفسه، ص 458. وقد توسّع في هذا المثال كذلك في كتابه الرابع **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، مصدر سابق، ص 122 ـ 792.

(4) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**، مصدر سابق، ص 463.

4 ـ حالة الحدّ الأعلى بخط مقارب لمستقيم، أي يقترب ولا يمس: وحدّد هذه الحالة بأنّها «**حالة علاقة الرجل بالمرأة من ناحية الجنس**»[1].

5 ـ حالة الحد الأعلى موجب مغلق لا يجوز تجاوزه، والحدّ الأدنى سالب يجوز تجاوزه: وقد حدّد هذه الحالة بالعلاقة المالية بين النَّاس، وهذان الحدّان يمثلان الربا كحدٍّ أعلى موجب، والزّكاة كحدٍّ أعلى سالب.

ونتيجة لهذا المنطق ولهذا التقسيم، توصّل شحرور إلى ما يأتي:

1 ـ إنّ الرّبا في الإسلام جائز، ولكن ضمن شروط حددّها وأوضحها بما يأتي:

أ ـ لا يُعطى مستحقُّو الزَّكاة والصدقات قروضاً، بل هبات دون مقابل.

ب ـ يمكن في حالات معيَّنة إعطاء قرض من دون فائدة، وهي معاملة الحدّ الأعلى لأصحاب الصدقات.

ج ـ لا يوجد في النِّظام المصرفي الإسلامي قرض مفتوح الأجل تبلغ فوائده فيه أكثر من ضعف المبلغ[2].

2 ـ عدم حرمة شرب الخمر: «**الاجتناب أقل من التحريم.. لأن التحريم هو لحدود الله،.. وأن من يقول إنّ الاجتناب أعلى من التحريم فقوله من باب المزاودة فقط**»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 464.

(2) المصدر نفسه، ص 467 ـ 471.

(3) المصدر نفسه، ص 477.

3 ـ يتَّضح من النقاش الذي أقامه حول الصلاة أن الحد الأدنى لها هو صلاة الظهر من يوم الجمعة، وأن الحد الأعلى لها هو الصلوات الخمس والنوافل[1].

4 ـ في لباس المرأة حدّد الحدّ الأدنى بتغطية الجيوب فقط (وهي: فتحة الصدر، والإبطين، والفرج، والإليتين) والحدّ الأعلى هو تغطية كلّ الجسم ما عدا الوجه والكفين.

بالطبع لا سبيل إلى مناقشة ذلك كلّه في هذا الموضع، غير أنّه يمكن الاكتفاء بمثالين اثنين:

المثال الأوَّل: حدود المنطق الرياضي:

يستند شحرور إلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾[2] ليقول إنّ العقوبة القصوى (الحدّ الأعلى) للقاتل ظلماً وعدواناً هي الإعدام، وليس قتله هو وأهله. ويستند إلى الآية: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ ۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[3]

---

(1) للتوسع أنظر: المصدر نفسه، ص 482 ـ 484؛ وكذلك ص 490 ـ 491.

(2) سورة الإسراء: الآية 32.

(3) سورة النساء: الآية 92.

لتحديد الخيارات المفتوحة أمام المشرّع لنفس الحالة، وأنّ الحدّ الأدنى للقتل خطأ هو صيام شهرين متتاليين.

المشكلة في كلام شحرور تكمن في إدخاله لمتغيّريْ الزّمن والعرف الاجتماعي من دون مسوّغ، وفي إخراجه الحدود عن كونها أحكاماً إلى كونها حالات متغيّرة من غير ضابط سوى العرف، والذَّوق الاجتماعي، وبالتالي وضعها جميعاً في مزاج المشرّع أو القاضي. فالآية الكريمة[1] لا تتحدَّث عن خيارات مطروحة، ولا عن نصّ متحرِّك، بل هي تتحدّث عن حالات، وظروف، وملابسات مختلفة بالتحديد. وما اختلاف الأحكام في هذه الحالات، إلَّا نتيجة لاختلاف الحالات التي وقع فيها القتل. والنّصّ واضح في حكمه في كلِّ حالة، بحيث لا يمكن نقل حكم حالة إلى حالة أخرى، لا بحجة الحد الأعلى والحد الأدنى ولا بغيرها من الحجج. أمّا العفو والتصدّق الذي تتحدَّث عنه الآية، فهو حقّ طبيعي لا يختلف عليه اثنان.

والشيء نفسه يمكن أنْ يقال في مسألة الربا. فقد دمج شحرور بين الآيات التي تتحدّث عن الرّبا، بطريقة فوضوية، بحيث حدّد لكل آية وظيفة ودوراً، وفق منهجه من دون أنْ يكون ثمة دليل على ذلك في الآية نفسها، أو في السّياق الذي جاءت فيه، متناسياً أن ما يطلق عليه «النَّاسخ والمنسوخ في القرآن» **إنَّما هو، أوَّلاً وقبل كلّ شيء، متعلق بعمليَّة الصياغة التربوية لحركة المجتمع، ويمكن إدراجه، بالتالي، ضمن خاصيّة تدرّج الأحكام، وليس في مسألة نسخ واستبدال هذه الأحكام.** والقول

(1) سورة النساء: الآية 29.

بالنَّاسخ والمنسوخ، أو عدم القول به[1]، لا يبرر تفسير الآيات في غير اتجاهها العام، صوب السير بالمجتمع نحو الحكم النهائي الثابت. وجميع آيات الرّبا التي وردت في القرآن الكريم، والتي استشهد شحرور بها وقسّمها إلى فئات، لا يتعارض بعضها مع بعضها الآخر، ولا تحتمل تشريعات شتى، وإنَّما هي درجات متتالية من الأحكام تسير بالمجتمع نحو الاقتراب من الحكم الأخير، (الذي هو التحريم في مسألة الربا). فالآيات الثلاث: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَا۟ فِىٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُوا۟ عِندَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُضْعِفُونَ﴾[2]، و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[3]، و﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾[4]، لا تشير إلى أحكام مختلفة بقدر ما تشير إلى تدرُّج في الأحكام، يمكن القول إنّها تتأتى بالدَّرجة الأولى من عمليتي التربية والتغيير اللّتين اعتنى بهما الإسلام عناية فائقة والآية الأخيرة كانت واضحة تماما بخصوص أمرين: ترك الربا نهائيا والتنازل عنه، والثَّانية الحرب من الله ورسوله، وهو حكم جاء شاملا في الآية هذه المنهجيَّة التّربوية في نقل المجتمعات من حالة إلى أخرى هي التي لم يستطع شحرور أن يتنبّه إليها، وبالتالي أخرج الآيات عن نسقها، وعن علاقاتها بالنَّفس البشريَّة التي قال الله تعالى عنها

---

(1) في الواقع، كان لشحرور وجهتا نظر في النَّاسخ والمنسوخ. ففي كتابه الأوّل، **الكتاب والقرآن**، كان يعتقد أنّ آيات الكتاب/ المصحف قد تنسخ بعضها بعضاً (ص477)، غير أنّه عاد في كتابه الرابع، **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، فتراجع عن ذلك (ص88).

(2) سورة الروم: الآية 39.

(3) سورة آل عمران: الآية 130.

(4) سورة البقرة: الآيتان 278 و279.

﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

المثال الثَّاني: الخلط بين اللّغة واللِّسان

مسألة لباس المرأة:

استند شحرور إلى الآية الكريمة: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا ۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ ۖ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ ءَابَآئِهِنَّ أَوْ ءَابَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَآئِهِنَّ أَوْ أَبْنَآءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ إِخْوَٰنِهِنَّ أَوْ بَنِىٓ أَخَوَٰتِهِنَّ أَوْ نِسَآئِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُهُنَّ أَوِ ٱلتَّٰبِعِينَ غَيْرِ أُو۟لِى ٱلْإِرْبَةِ مِنَ ٱلرِّجَالِ أَوِ ٱلطِّفْلِ ٱلَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا۟ عَلَىٰ عَوْرَٰتِ ٱلنِّسَآءِ ۖ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ ۚ وَتُوبُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[2] ليبيّن الحدّين الأعلى والأدنى للباس المرأة، وليتّوصل إلى نتيجة مفادها، أنّ الحدّ الأعلى للباس عند المرأة هو تغطية الوجه والكفين، وأنّ الحدّ الأدنى هو تغطية الجيوب فقط (فتحة الصدر، والإبطين، والفرج، والإليتين)[3].

---

(1) سورة الروم: آية 30.

(2) سورة النُّور: الآية 31.

(3) الحدّان اللّذان وردا هنا يرى شحرور أنهما حدّا لباس المرأة أمام الأجانب، وليس أمام المحارم. وكان شحرور قد ذهب في كتابه الأوّل، **الكتاب والقرآن**، إلى أنّه يجوز للمرأة أن تظهر عارية أمام محارمها، وإنّما لا تفعل ذلك من باب العيب والعرف الاجتماعي وليس من باب الحرام (ص607)، غير أنّه عاد وتراجع عن ذلك في كتابه الرابع، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، مميّزاً بين قسمين من المحارم، القسم الذي ورد ذكره في هذه الآية، والحكم في ذلك أن المرأة يجوز لها أن تبدي لهم الجيوب العلوية دون العورة المغلّظة، والقسم الذي ورد ذكره في آية المحارم، والحكم في ذلك أنّه لا يجوز للمرأة إبداء كلّ زينتها المخفية (الجيوب العلوية). للتفصيل والتوسّع أنظر: **نحو** =

والحجّة التي يستند إليها شحرور في ذلك هي تفسيره للفظ الجيوب الذي ورد في الآية ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾، فذهب إلى أنّ «الجيب» من «جَيَبَ» كقولنا جبت القميص؛ أي قوّرت جيبه، وجيّبته أي جعلت له «جيبا»، وإلى أن «الأساس في «جيب» هو فعل «جوب» في اللِّسان العربي له أصل واحد وهو الخرق في الشيء، ومراجعة الكلام «السُّؤال والجواب». فالجيوب في المرأة لها طبقتان أو طبقتان مع خرق وهي ما بين الثديين وتحتهما، وتحت الإبطين، والفرج، والإليتان، هذه كلها جيوب، فهذه الجيوب يجب على المرأة المؤمنة أنْ تغطيها. . أمَّا الجيوب الأخرى (الفم والعينان والأذنان)، فهي جيوب ظاهرة يجوز إبداؤها لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾[1].

مناقشة هذا الكلام تقود إلى مسألتين:

الأولى: لماذا اعتبر شحرور أن الجيوب التي وردت في الآية هي جزء من جسم المرأة، وليست نوعاً أو جزءاً من ثيابها. ورد في الآية الكريمة نفسها لفظ «بِخُمُرِهِن»، فهل نستطيع البناء على أن الخمار هو جزء من جسد المرأة، وليس نوعاً من لباسها. وكذلك قوله تعالى ﴿مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾[2]، فهل يمكن القول إنّ الجلباب هو جزء من جسد المرأة وليس نوعاً من اللباس؟ ثم لماذا تناسى محمد شحرور ذكر غطاء

= أصول جديدة للفقه الإسلامي، مصدر سابق، ص 360 ـ 387. وهذا هو التراجع الذي تحدّث عنه شحرور في موضوع اللباس، أمَّا في حكم الأجانب فقد بقي على كلامه الأوّل، على نحو ما ورد.

(1) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن**، مصدر سابق، ص 606 ـ 607؛ وكذلك **نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي**، م. س. ص 363.

(2) سورة الأحزاب: الآية 59.

الرأس، وقد نصّت عليه الآية الكريمة صراحة، بل وحددّت الكيفية التي يجب أنْ تتغطى بها المرأة: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾، أي اتصال الخُمُر بالجيوب.

الثَّانية: الحديث عن الطبقتين في الجيب ليس موجوداً في أي من المعاجم العربية، ولا حتى معجم مقاييس اللُّغة نفسه. فقد ورد في المعجم: «**جيب: الجيم والياء والباء أصل يجوز أنْ يكون من باب الإبدال. فالجيب جيب القميص. يُقال جِبْتُ القميص قوّرت جيبه، وجيّبْتُه جعلت له جيباً. وهذا يدّل أنّ أصله واو، وهو بمعنى خَرقْت**»[1]. وليس في ذلك ذكر لجسد المرأة، ولا للثنيتين، أو الطبقتين.

لقد أشكلَ على شحرور لفظ «جيب» (كما أشكل عليه من قبل لفظ حنيف)، ويعود ذلك بالأساس إلى فهم اللفظ، على مقتضى اللُّغة اليومية المعاصرة المتداولة، وليس على مقتضى اللِّسان العربي، أي الأصل الحقيقي لمعنى الألفاظ. هذا الخلط بين اللّسان واللّغة هو الذي أوقع شحرور في التناقض[2].

ولدى مراجعة المعاجم والقواميس اللُّغوية، تبيّن أن الجيب يستخدم

---

(1) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللُّغة**، مصدر سابق، ج 1 ص 497 ـ 498.

(2) في الواقع نستخدم معنى (اللّسان) و(اللُّغة) هنا بمعنى مغاير عمّا استخدمهما فيه عالم الألسنية دي سوسيير. نقصد (باللِّسان): المعنى الحقيقي والأصلي الذي وضع للفظٍ من الألفاظ، بغض النَّظر عن الإضافات التي لحقت باللفظ عبر التَّاريخ، وأثناء تطوّره. أمَّا اللُّغة، فنقصد بها اللفظ على النَّحو الذي ينظر إليه في عصر من العصور، مع ما حمّل من إضافات عبر التَّاريخ. والاتجاه المعتمد في هذه الدِّراسة، أن القرآن الكريم تنزّل بلسان عربي، وأن أي محاولة لاستخدام اللُّغة في فهم القرآن ستؤول بالتالي إلى الخروج عن المعنى الحقيقي. وهو ما يمثّل بالتالي انتهاكاً لمبدأ التَّأويل.

للخرق فقط وليس للثّنية، وأنّ جيب القميص ليس هو الجيب المقصود اليوم في لغتنا، وإنَّما هو كل خرق في الجيب (اللباس). وبالتالي، فإنّ الجيب (بالمعنى اليومي المتداول الآن)، قد سمّي جيباً، لا لأن فيه ثنيتين، أو طبقتين، بل لأنَّه خرق في اللباس. ورد في القاموس المحيط: «جيب القميص ونحوه: طوْقُه[1] أي الخرق في القميص الذي ندخل منه الرأس، ونحوه. وفي لسان العرب: **«جاب الشيء جوباً واجتابه: خرقه. وكلّ مجوّف قطعت وسطه فقد جيّبته. وجاب الصخرة جوباً: نقبها، قال تعالى: ﴿وَثَمُودَ ٱلَّذِينَ جَابُوا۟ ٱلصَّخْرَ بِٱلْوَادِ﴾[2]، أي ينحتون فيها بيوتاً، وجاب يجوب جوباً: قطع وخرق»**[3].

أمَّا الناحية السفلية لجسد المرأة، التي لا يرى فيها شحرور جيوباً، فقد ورد في الآية: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾. وفارق كبير بين «يَخفِين» و«خفِيَ». ف ـ «خَفِيَ» ضد «ظَهَرَ»، أي أنَّه خفي أو ظاهر بنفسه، أمَّا «يُخْفِين» و«يُظهِرن»، فالنِّساء هن اللواتي يقمن بالفعل. وبما أنّ الله تعالى قال: ﴿لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ﴾، وليس «ما خفِي» دلّ على أنّ المرأة عليها أنْ تُخفي ذلك الجزء أيضاً. وقد جاء بصيغة الإقرار، وليس بصيغة الأمر «اخفِينَ»؛ لأنّ النّساء كنّ يفعلن ذلك أصلاً، فجاء النَّهي عن مخالفته.

بالتالي، يصبح معنى الآية أنَّ على المرأة أنْ تضرب بالخمار الذي على رأسها على كافة الجيوب في قميصها، ليكون حكم لباس المرأة

---

(1) الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، مصدر سابق، مادّة (جوب).

(2) سورة الفجر: الآية 9.

(3) ابن منظور، **لسان العرب**، مصدر سابق، مادّة (جوب).

أمام الأجانب، هو بالتحديد: تغطية جميع بدنها ما عدا الوجه والكفين؛ وذلك لأنّ الوجه والكفين، هما ما سيبقى ظاهراً تلقائياً بعد الالتزام بهذا الأمر الإلّهي.

تلك قطرة من فيض المنزلقات الكبيرة التي وقع فيها شحرور نتيجة استخدام المنطق الرّياضي. والنتائج التي تمت مناقشتها هنا توضح، بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّه لا يصح اعتبارها، ولو مجرَّد وجهة نظر؛ وذلك لأنّ القراءة التي أقامها شحرور ترتكز أساساً على منهج خاطئ لا يصحّ استخدامه في التَّعامل مع النّص الدّيني؛ ولأنّ النتائج التي أعطاها ذلك المنطق الرّياضي لا تصمد أمام التَّحليل، بل وتصطدم وتتعارض بشدّة مع الكثير من الآيات القرآنية؛ ولأنّها لا ترتكز إلى فهم دقيق للّسان العربي.

الخاتمة

لا تزال مشاريع التَّأويل المعاصر تعاني من أزمات شديدة، وغالباً ما تعجز عن تقديم الإجابات عن الأسئلة الحقيقية التي تتصدى لها. ولعلّ أبرز هذه الأسئلة هي تحديد «المعاصرة» التي تنطلق منها، والعلاقة بين الثابت والمتحوّل، وضوابط هذه العلاقة، ومدى صلاحيّة ـ أو ملاءمة ـ المناهج المستخدمة في سبر أغوار النّص الدِّيني، وتحديد العلاقة بالتّراث والتَّاريخ، وقبل كلّ ذلك، وهو الأهم، تحديد وظيفة الدّين وخصائصه، والعلاقة بين الإنسان والنّص المُنزَل.

بالطبع، لا يمكن بحال تعميم نتائج البحث في التَّأويل في نموذج واحد، هو القراءة المعاصرة عند محمد شحرور، على كافة التَّأويلات المعاصرة. غير أنّ هذا النموذج قد يفتح الباب أمام كلّ التساؤلات السَّابقة.

صفة «المعاصَرَة» التي تحاول التَّأويلات المختلفة التحلِّي بها، لا تزال صفة غير واضحة المعالم، ولا سيما على المستوى التَّطبيقي. فهل المقصود بالمعاصرة هنا التماشي مع آخر صيحات الفكر الغربي، بشقيه الفلسفي النَّظري، والعلمي التَّطبيقي؟ أم البرهنة على أسبقية الإسلام في التدليل على بعض المنجزات في مختلف المستويات؟ أم الدَّوران مع اتجاهات الغرب وتياراته من حداثة وما بعد الحداثة وما إلى ذلك؟ أم هي غير هذا وذاك، وإنَّما هي محاولة تطوير التَّفكير الدّيني للوصول إلى أجوبة تتصدى لتحدّيات المرحلة وتغيّرات الزمن؟ بمعنى آخر، هل تنطلق هذه «المعاصَرَة» من داخل النَّص الموحَى، أم أنَّها تُسقَط عليه من خارج؟

في نهاية الأمر، ليست العالميَّة التي يتحلّى بها الإسلام حالة غازيّة، تأخذ شكل الوعاء الذي توضع فيه، ولا التَّلون بلون الصّبغة التي يدهن بها. عالميَّة الإسلام ترتكز أساساً على المعرفة الدَّقيقة بالنَّفس البشريَّة، وبحركة المجتمعات الإنسانيَّة. وينبغي تأكيد أنّ الحديث هنا لا يدور عن تصوّر ميتافيزيقي ـ بالمعنى الفلسفي للكلمة ـ بل عن حقيقة يمكن البرهنة والتدليل عليها، فالفطرة الإنسانيَّة ـ (التركيبة الإنسانيَّة الأساسيَّة: الجِبِلّة النَّفسية والخَلقيّة الأولى) ثابتة لا تتغيّر، ولا تتبدّل في أساسها. وما يصلح للإنسان الأوَّل يصلح لأي إنسان آخر في أيّ زمان ومكان. وإنّ النوازع والميول والشهوات والقدرات والاستعدادات هي واحدة لكل بني آدم، وإنّ السنن والقوانين العامَّة التي تحكم الاجتماع الإنساني، هي واحدة كذلك. وأيّة محاولة للخروج عن هذه الفطرة ستؤدّي في النهاية إلى الخراب والدّمار والانهيار. وبالأمثلة الحسيّة، فإنّ انجذاب الرجل والمرأة نحو بعضهما يشكِّل أحد مظاهر الفطرة التي خُلق الإنسان عليها،

وأيّ تغيير لهذا الاتجاه ليس تغييراً في أساس الفطرة، وإنَّما ناتج عن معطيات وتأثيرات خارجية ليست أصيلة في التركيبة الإنسانيَّة. وهذا هو الثابت الأوَّل: ثابت الفطرة التي خلق الله النَّاس عليها.

الثابت الثَّاني: هو الدّين القيم الذي يراعي ـ باعتبار وحدة المصدر وهو الخالق ـ هذه الفطرة، فيصوغ لها التشريعات والأحكام، والمنهج الذي يتناسب معها، بما يجعلها تنسجم مع ذاتها، ومع حركتها، ومع الوجود من حولها. وإنّ أيّ خروج عن مقتضيات الدّين القيم، وعن مقتضيات الاستقامة، سيؤدِّي في النهاية، لا محالة، إلى انهيار الانسجام، وبالتالي إلى زعزعة الاستقرار النَّفسي والاجتماعي والوجودي بأكمله.

بين هذين الثابتين تكمن حركة عالميَّة الإسلام، فهي عالميَّة تنطلق من الأساس الثابت للنفس والمجتمع الإنساني (الفطرة)، ومن ثابت (الدّين القيّم) الذي ينسجم مع الثابت الأوَّل. وبالتالي، فهي عالميَّة لا تشرعن الفعل والعرف الفردي أو الجماعي، بل عالميَّة تدعو الإنسان إلى ذاته، وإلى انسجامه مع الوجود من حوله.

على أنّ هذين الثابتين يشكِّلان، في الوقت ذاته، عنصرين من ثلاثية يقوم عليها التَّأويل، عنصرها الثَّالث هو ثبات النّص الدّيني. وثبات النّص الموحى، يقوم أساساً على ثباته كنص، وعلى ثبات اللّسان العربي. إنّ أيّ حديث عن تطوير الفقه والتشريع والاجتهاد إنَّما ينبغي أنْ يقوم على أساسٍ ديني ثابت هو النّص نفسه. وبما أنّ النّص جاء في قالب لغوي هو اللِّسان العربي، فلا بد، والحالة هذه، من النّظر في هذا اللّسان، وهنا يكتسب التمييز والتفرقة بين اللّغة واللّسان أهميته، اللّسان هو ذلك الجزء

الثابت من اللّغة، هو بالضبط الجزء الفطري فيها. وليس المقصود هنا الدّخول في متاهة وضعيّة اللّغة، ومن أين وكيف حدثت هذه الوضعيّة، بل المقصود باللِّسان هنا هو ذلك الجذر الحقيقي، والمعنى الأصلي الأولي الذي وُضِع اللفظ للدلالة عليه. أمّا اللّغة، فتمتاز عن اللِّسان بأنها تحمل، إضافة إلى الجزء اللّساني الأصلي الأولي، مجموعة من التأثيرات الاجتماعية والعرفيَّة والثقافيّة والتَّاريخيَّة التي لحقت باللفظ، وبالتالي باللّسان، عبر التَّاريخ وعبر تطوُّر اللُّغة؟ وقد تمّ توضيح هذه الفكرة آنفاً عند الحديث عن «الحنيفية» وعن «الجيوب».

هذه الثوابت الثلاث، هي الضوابط والأطر التي ينبغي لأيَّة محاولة تأويلية التحرك ضمنها. وأيّة محاولة اجتهاد وتطوير للفقه وللتّشريع، ينبغي أنْ تبدأ وترتكز على هذه الثوابت، وإلاّ أصبحت الحركة غير أصيلة، وغريبة وغير منسجمة مع النَّفس، والنَّص، والمجتمع.

ويمكن لهذه النَّظرة أنْ تجيب عن كثير من الأسئلة المطروحة سابقاً، سواء على مستوى الأسئلة التي يطرحها الاتجاه المعاصر للهرمنيوطيقا الغربيَّة، أم للتَّأويلية العربية المعاصرة. فكل قراءة تأويلية تقوم على أساس هذه الثلاثية، ستكون حركة تأويلية معاصرة؛ وهي معاصَرة تنطلق من الدّاخل، وليس من الخارج. إنها ليست شيئاً مُسقَطاً من خارج، بل حركة من داخل تهدف إلى تحديد ووضع أجوبة لمختلف التحدّيات المطروحة.

من ناحية ثانية: يمكن لهذه الثلاثية أنْ تحلّ مسألة العلاقة بين القارئ والنّص، وتحديداً النّص القرآني، فهذه النَّظرة للتَّأويل تنطلق أساساً من التفاعل الحقيقي الذي ينبغي أنْ يقوم بين الإنسان (المُنزَل إليه)

وبين الوحي (المُنزَل)؛ لأنَّه تفاعل مبني على الحقائق المركوزة في كلّ منهما.

ومن ناحية ثالثة: يمكن لهذه النَّظرة أنْ تنظّم العلاقة بين الثابت والمتغيّر في إطارها. فأيّة حركة متغيّرة ينبغي قيامها وفقاً لحقائق ثبوت الدّين القيّم، وثبوت النَّفس الإنسانيّة. وبالتالي، ليس ثمة أشكالاً، أو وسائل، أو أدوات مقدّسة وثابتة، بل الثابت الوحيد هو التلاؤم مع مستلزمات ومتطلبات الفطرة الإنسانيَّة وفقاً لما حدّده النَّص الموحى. وأيّ تشريع، أو فقه، أو نص يؤدِّي إلى زعزعة هذا الثابت الفطري، يمكن إيقافه آنياً، وذلك لسببين:

الأوَّل: أنّ النَّص التشريعي ـ حتى لو كان نصّاً ثابتاً ـ إنَّما جاء ليعزِّز استقرار هذه الفطرة، لا ليفسدها.

والثَّاني: أنّ إيقاف تنفيذ النّص إنَّما يرجع في الأساس إلى اضطراب في حركة الواقع، نتيجة قفزة نوعيّة، يحتاج المجتمع (الواقع الإنساني) إلى مرحلة لاستيعابها، وهو بالضبط المقصود من التدرّج النصي الذي تم التطرُّق إليه سابقاً (النَّاسخ والمنسوخ)، وهو بالضبط ما فعله الخليفة عمر بن الخطّاب (رضي الله عنه)، بعدما أدرك أنّ توزيع الأنفال على المقاتلين سيؤدِّي إلى إفساد حركة المجتمع.

ومن ناحية رابعة: تلحظ هذه الثلاثية العلاقة مع التُّراث والتَّاريخ، وتضعها في إطارها الصحيح. فمن جهة أولى: هي تنظر إلى التُّراث كأحد أوجه العلاقة بين الثابت والمتحوّل، وكأحد تعيينات المطلق في لحظة تاريخيَّة معيَّنة، وضمن شروط معرفيَّة محدّدة.

ومن جهة ثانية: هي تملك، في داخلها وكجزء لا يتجزأ منها،

إمكانية استيعاب تجربة التُّراث والتَّاريخ، بل ونقده انطلاقاً من الثوابت. بالتالي، لا تتنكّر هذه الثوابت الثلاث للتراث، ولا تنظر إلى التَّاريخ كفعل أو كحدث انقضى، وإنَّما كتجربة وجوديَّة مستمرة، لكن غير مقدَّسة؛ وذلك أنّها تستطيع أن تحدّد الأصيل (الثابتين الفطري والدِّيني) والعارض (المتغيّرات).

ومن ناحية خامسة: تضع هذه الثلاثية الوحي في إطاره الصحيح، بوصفه معطى جاء من خارج التُّراث، بل ومن خارج التَّجربة الإنسانيَّة، وبالتالي، فإنّه معطى يعلو على التُّراث، ويتجاوز الذَّاتيّة الآنيّة والمتغيِّرة إلى الموضوعية والثَّبات. إنّ الأسس والثوابت الثلاث المقترحة للتَّأويل هنا، تبقى متَّصلة مع حقيقة أنّ الدّين هو في نهاية الأمر حركة عبوديَّة الإنسان لخالقه؛ لأنها تتحرك ضمن الثوابت التي حدّدها الله: الفطرة والدّين القيّم والنَّص.

ومن ناحية سادسة: تجيب هذه النَّظرة عن السُّؤال غير المطروح حول وصول حركة التَّأويل إلى منتهاها. فعند الحديث عن الدائرة التَّأويلية، يقفز التساؤل حول الاستمرارية الأبديَّة لهذه الحركة من دون تعيينها، وبالتالي فقدان القدرة على التأكّد من صوابية نتائجها. فإذا كانت الحركة التَّأويلية لا تستطيع تعيين نتائجها؛ لأنها حركة تنتهي لتبدأ، وتبدأ من حيث انتهت، في حركة دؤوبة لا تنتهي، فكيف إذاً، يمكن تقويمها والحكم على نتائجها؟ وما الفائدة التي ترتجى منها؟

تنبغي الإشارة هنا، إلى أنّ الحركة الدّائرية للتَّأويل يمكن القبول بها على مستوى النّص الأدبي، وفي جزء من النصّ الموحى. ولكن لا يمكن القبول بها على مستوى كلّ النصّ الموحى. ولتوضيح هذه الفكرة

ينبغي التميز بين نوعين من الآيات في المصحف: الآيات التي تتحدّث عن الوجود المادِّي، والآيات الأخرى التي تتحدّث عمّا سوى ذلك.

بالنِّسبة للآيات التي تتحدّث عن الوجود المادِّي، فإنّ حركة التَّأويل لها تتوقَّف حالما تتطابق الاكتشافات العلميّة مع حقيقة اللّفظ في وضعه اللّساني. وما لم يتم التوصّل إلى هذا التَّطابق، فذلك يعني أحد أمرين: إما أنّ الأدوات والشروط المعرفيَّة لم تصل بعد إلى مستوى اكتشاف هذا الوجود على حقيقته، وإمّا أنّ هناك سوء فهم للّسان، نابعاً من تأثير اللُّغة عليه (المجتمع والأعراف والعادات الفكريّة..).

أمّا الآيات الأخرى التي تتحدّث عن آيات الله في النَّفس والمجتمع والحركة الإنسانيَّة، فهي في عمليّة تأويلية متواصلة؛ غير أنّ هذه العمليّة يمكن التحقّق من صوابيتها عبر نتائجها، وهي الوصول إلى الطمأنينة والانسجام؛ أي عدم الإخلال باستقرار الفطرة الإنسانيّة. لكن، وبسبب الحركة المستمرة للمجتمعات الإنسانيّة، فإنّ التعيين النهائي لعمليَّة التَّأويل على مستوى المجتمع يفسد العمليّة برمتها.

وهذا الكلام يتفق مع رأي شحرور ظاهريّاً، إلاَّ أنَّه في الحقيقة على خلافه. فصحيح أنّ شحرور تحدّث عن القوانين العامَّة التي تنظم حركة الوجود ـ وأسماها الآيات القرآنية ـ غير أنّ الآيات عنده اقتربت من كونها معادلات متغيّرة تأخذ معناها بناءً على المتغيّرين: الزّمن والشروط المعرفيّة؛ أي أنَّها تجعل الفهم الخاطئ جزءاً من عمليّة التَّأويل المحتملة بانتظار تحوّل المتشابه إلى بصائر. بينما المطروح هنا لا يفسح المجال أمام هذا النَّوع من الفهم، بل يفسح الطَّريق أمام حركة الاستكشاف العلميَّة والمعرفيَّة، انطلاقاً من أن القرآن والموجودات جميعها معطيات

من الله (القرآن موحى والموجودات مخلوقة)، وبالتالي لا بدَّ من تطابقهما.

ومن ناحية ثانية، ينظر شحرور إلى التشريع والأحكام على أنَّها ليست حقّاً وليست بصائر. أمَّا ما نرمي إليه هنا، فينطلق من العكس تماماً، وهو أن التشريع والأحكام حقّ، وبصائر، لكنّ هذه البصائر لا يمكن التثبت منها بنفس الطَّريقة التي يمكن التثبت بها من الوجود المادِّي (عبر المشاهدة العينية والتحقُّق المخبري)، بل عبر النّظر في آثارها. والسَّبب في ذلك أنّها آيات تتعلَّق بالمتحوّل (الحياة الإنسانيّة)، وبالتالي لا يمكن التعاطي معها بنفس المنهج والطَّريقة.

هل ثمّة تناقض هنا؟ بالتأكيد لا. ذلك أنّ الحركة التي يتم الحديث عنها هنا، ليست حركة عشوائية غير منضبطة، بل هي منضبطة تماماً ضمن ثابت الفطرة الإنسانيَّة والسنّن التي تنظم حركة الاجتماع الإنساني. وهذا ما يعطي التشريع القرآني حيويته، وحقيقته، وبصائريته. نقصد إلى القول: إنّه لا يمكن انتهاء التَّأويل ووصوله إلى مستقره على هذا المستوى؛ لأنّ الحركة الإنسانيّة ليست ثابتة ثبات الموجودات المادِّيّة حتى نقفل باب التَّأويل فيها.

بناءً على كلّ ما تقدم، فإنّ مهمَّة التَّأويل المعاصر هي البحث عن هذه الثوابت الثلاث عبر استكشاف الآيات التي تحكم النَّفس والمجتمع (آيات الأنفس والآفاق)، انطلاقا من دراسة قرآنية ترتكز في الأساس على العلم وعلى اللِّسان العربي، وبعيداً عن اللُّغة والنَّظريات.

وخلاصة القول: إنّ التَّأويل المعاصر لا يمكن أنْ يخرج من أزمته ما لم يحدّد ثوابته ومنطلقاته، وما لم يدرك أنّ المعاصرة ليست نقيض

الأصالة؛ وأنه ينبغي عليه البحث عن المعاصرة في الأصالة ذاتها (أصالة الوحي)، وفي محاولة للبحث عن إجابات للتساؤلات والتحدّيات المطروحة أمامه. وما الطَّرح الذي تقدّم إلاَّ محاولة لفتح المجال أمام إمكانية تقديم أجوبة كهذه بعيداً عن الارتهان لمقولات من هنا وهناك، وهو كلام ما يزال، بالتأكيد، بحاجة إلى مزيد من التّدقيق والتمحيص. ولكن عسى أن يكون قد أضاء أملاً في هذه الظلمة القاتمة.

المدرسة التأويلية الإيرانية المعاصرة رصد تقويمي للمشروع الهرمنيوطيقي لمحمد مجتهد شبستري

د أحمد بهشتي (*)

تمهيد

تتطرَّق هذه المقالة، أولاً، إلى بحث اختلافات علماء التأويل، وتوضِّح بعد عرضها لعدّة نظريات تأويلية مهمّة، صعوبةَ الكلام على مستلزماتها وآثارها، إذ أخذت في الاعتبار العقائد والآراء المختلفة والمتفرِّقة. ثم تتطرق إلى تحقيق رسالة تبحث في المقالات التأويلية وإلى نقدها، وتتكلم على لوازمها وآثارها من قبيل:

1 ـ النسبية، لا الإطلاق.

2 ـ التطبيق والتأويل، لا التفسير.

3 ـ تحميل النص توقّعات المفسِّر ورغباته.

وسيتوضّح، في خلال هذه المقالة، أن ليس كلُّ نصّ بحاجة إلى

(*) باحث وأستاذ جامعة طهران من إيران، تعريب د. دلال عباس.

التفسير، وما إذا كان هنالك من حاجة إلى تفسير النصوص والظواهر أم لا.

بمساعدة النصوص والظواهر يتّضح المعنى المركزي، وبعد ذلك تُفسَّر العبارات التي ليست نصّاً ولا ظاهراً بمساعدة الشواهد والقرائن الخارجية. وبما أن التفسير عمل اجتهاديّ، هنالك احتمال ظهور الاختلافات، وهذه الاختلافات حتى وإن لم تكن كبيرة يمكن تجنّبها، بتوخّي الدقة الكاملة في استخدام ضوابط التفسير[1].

وعلم التفسير هو فن الفهم، ولكن هل التفسير معناه التوصّل إلى فهم النصوص أو أنّ دائرته أوسع من ذلك؟ وهل هو متعلق بفهم النصوص فقط أو أنّه يحتاج مع الفهم إلى الفن؟ وهل النصوص جميعها بحاجة إلى التفسير؟ وحيث يتوجب التفسير ما هو مفتاحه؟

يقول بعض الباحثين: «إنّ علم التفسير هو ذلك العلم التقليدي الذي له علاقة بفنّ الفهم»[2]؛ ولذلك ترجموا الهرمنيوطيقا بعلم التفسير أو الاطّلاع المعمّق[3].

ويرى بعضٌ آخر أن لفظة «التأويل» تتضمن الإشارةَ إلى ثلاث مراحل: «العلامة»، و«الرسالة أو النص المحتاج إلى التفسير» و«المفسِّر» والمراحل الثلاث المذكورة، تتضمن المسائل العقلية الآتية[4]:

---

(1) نامه فرهنگ (رسالة الثقافة)، السنة الثالثة، العدد 1، ص7.

(2) المصدر نفسه، ص70.

(3) المصدر نفسه، ص.ن.

(4) المصدر نفسه، العدد 14 و15، ص121.

1 ـ ما هي ماهية النصّ.

2 ـ ماذا يعني فهم النص؟

3 ـ كيف يمكن للفهم وللتفسير، من خلال الفرضيات المسبقة ومعتقدات المخاطبين، أن يقدِّما فهماً محدداً للنص؟ إنّ التأمل الجدي للمسائل الثلاث المذكورة أعلاه، يبيِّن أن «التفسير» يحتاج إلى تفسير.

يرى «غادامر»، في كتابه «الحقيقة والأسلوب»، أن «الإدراك التفسيري يشمل مجالاً واسعاً، أرفع من الإدراك الجمالي. . . ويجب أن يُعرف علم التفسير بحيث يتضمن أيضاً الإدراك الفني. يجب أن يُتصور الفهم بوصفه عنواناً جزئياً في مسار تحقق المعنى، الذي تتشكل فيه معاني القضايا المرتبطة بالفن وبسائر العلوم النقلية وتتصل إلى الكمال. . . إنّ هذا العلم يتخطى غايتَه العمليةَ الأصلية التي هي تأمين إمكانية فهم النصوص الأدبية وتبسيطها. . . وينطبق هذا الأمر على جميع العلوم النقلية والفنون وكل الإبداعات المعنوية الماضية، وعلم الحقوق والدين والفلسفة وأمثالها، وفي الخلاصة على كلّ ما هو غريبٌ عن معناه الأصلي، ويحتاج إلى مرشد يكشف أسراره، وإلى وسيط ـ أي ما نسميه تأسياً باليونانيين: هرمس (Hermes) أي ربُّ النوع، رسول الآلهة، أو جبرائيل»[1].

يعتقد «غادامر» أن كلاً من «شلايرماخر»[2] (1768 ـ 1834) ـ الذي

(1) نامه فرهنگ. نفسه.

(2) المصدر نفسه، عدد 16 و15، ص121.

يُعدُّ مؤسس التأويل الجديد ـ وهيغل قد تورّطا في موضوع علم التفسير بنوع من النظرة المتطرفة، على أنهما اهتمّا بمنهج إعادة الصياغة والإدغام، وعَدّا منشأ علم التفسير غربيّاً مقابل النقل[1].

لقد أراد «شلايرماخر» تجديد الخصوصيات الأصيلة للأثر في الذهن. أي إعادة صياغة الحياة الأولية وإحياء الأبنية السابقة بشكلها الأولي، وإعادة التصاوير والتماثيل إلى مكانها الأصلي؛ وهذا كله يعبّر عن معنى واحد هو: «إنّ الهدف من التفسير هو أن نحصل من جديد على نقطة الاتصال مع ذهن الفنان، ومن خلال نقطة الاتصال هذه، يمكن لأي أثر فنّي أن يصبح قابلاً للفهم بصورة كاملة»[2].

يقول «غادامر» ناقداً لنظرية «شلايرماخر» التأويلية:

«لا شكَّ في أنّ إعادة صياغة الشروط التي تدلُّ على خصوصيات الأثر المنقول الأصلية، تقدم المساعدة المناسبة لفهم ذلك الأثر، لكن، هل ما نحصّله على هذا النحو هو في الواقع الشيء نفسه الذي كنا نبحث عنه تحت عنوان معنى الأثر؟»[3].

رأي هيغل:

يرى هيغل «أن إعادة صياغة الماضي غير ممكنة، ولا يمكن الحياة في الفضاء الأصلي لتلك الآثار الفنية. إنّ الشجرة التي تقدم لنا جناها من الثمار، هي شيء أرفع من ماهية الثمار، يسري في ظروف خاصة وفي

---

(1) المصدر نفسه، عدد 1، ص71.

(2) المصدر نفسه. ص72.

(3) المصدر نفسه. ص72.

عناصر الثمار والشجرة. وهكذا فإنّ الروح التقديرية التي تضعها هذه الآثار الفنية تحت تصرفنا هي أيضاً أرفع من الحياة المعنوية والواقعية لأي أمة»[1].

يقول «غادامر» في كتاب «الحقيقة والمنهج»:

«يرى هيغل أن هذه الفلسفة ـ التي تمتد جذورها على مدى التاريخ ـ يمكنها أن تظهر عَبر مُهمّة التفسير. إن موقف هيغل هذا هو بالضبط الموقف المقابل لذلك الإدراك التاريخي الذي يريد أن ينسى نفسه في الكل.

إنّ طريقة تصور الماضي في هذا السؤال، وهي نفسها مقيدة بقيود التاريخ، تتبدل إلى طريقة تفكر وتأمل في التاريخ. وعلى هذا النحو يعبر هيغل عن هذه الحقيقة المهمة، لأنّ حركة التاريخ ليست في تصحيح الماضي؛ وإنما في الوساطة الفكرية القائمة بين الماضي والحاضر»[2].

رأي غادامر:

يرى غادامر أنّ رأي هيغل في فهم الحوادث التاريخية مهم، وأفكار الرجال الكبار وأعمالهم، موافقة لمسيرة التاريخ ولتجلي حقيقة ذلك العصر وظهورها. فالعمل الذي يُنجزه الفرد والقرارات التي يتخذها موافِقة لِمُيول الزمان الكليّة، ومن الممكن، من خلال تفسير آراء الأشخاص وأفكارهم وأفعالهم، إدراك أحوال التاريخ والعصر.

لقد قام غادامر، من أجل توضيح ماهية «التأويل»، بالتحقيق في

(1) المصدر نفسه. ص73.

(2) المصدر نفسه.

شروط فهم الفن، وفهم التجارب التاريخية؛ وبحسب رؤية الرومنطيقيين يجب علينا، لِتفهّم الأثر الفني، أن نشارك النوابغ في فهمهم متعةَ إبداعهم، لكن ليس بإمكان أيٍّ كان أن يفعل ذلك، ويكون ادعاءً مبالغاً فيه، إذا فكّرنا أنّ بإمكاننا أن نشارك مفكرين كأفلاطون وأرسطو في أفكارهم؛ حتى وإن كان هذا ممكناً أيضاً، ماذا ترانا نقول في شأن الخرافات التي ليس لها مؤلّف خاص؟ إن الكتب السماوية، ليست نابعةً من تفكير البشر ـ حتى كُتّاب الأناجيل، لم يكتبوا رؤيتهم الشخصية ـ وإن كان الأمر على هذا النحو جزئياً، فإن مشاركتهم في أفكارهم غير ممكنة كذلك.

وعلى الرُّغم من أن «غادامر» ليس من أتباع هيغل، فإن رأيه المتعلق بفهم الحوادث التاريخية يُعدّ مهماً. والمهم في نظره بالنسبة إلى المفسِّر هو المشاركة اللغوية؛ لأن الفهم هو فهم لغوي، واللغة في التأويل هي محور الفهم، ولكن التأويل ليس الألسنية؛ إن التفهم ولغة التفهم متزامنان، إذاً التأويل ليس مختصاً بالفلسفة، وليس تفكيراً متعلقاً بعصر مُعيَّن[1].

إضافة إلى أنّ «غادامر» لم يضع حاجزاً بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، فقد سمّى حقل علم الاجتماع الكانطي «الفيزياء الاجتماعية»، وقد أكّد «دوركايم»، في أحد فصول كتابه «قواعد علم الاجتماع ومناهجه»، أن من الواجب استخدام المنهج نفسه المستخدَم في العلوم الطبيعية»[2].

---

(1) نامه فرهنگ، العدد 18، دكتر داوري.

(2) المصدر نفسه.

1 ـ شلاير ماخر: (1768 ـ 1834)

لقد سمّى «ديلتاي»، «شلايرماخر» بـ«كانط التأويل»، فهو يريد من خلال عملية التأويل أن يحلَّ المشاكل والتناقضات المتعلقة بالتفسير. لقد أُجريت قبل «شلايرماخر» أبحاث في الفرق بين «التفسير القدسي»، و«التفسير الدنيوي»، وصنع كلُّ واحد من حَمَلة لواء تفسير العهدين لحناً وعَزفَه.

لقد أراد «شلايرماخر»، من وضعه لأسس التأويل، أن يتّبع المفسِّرون المعاييرَ والملاكات والضوابط، ويبتعدوا عن الاختلافات، ولِيفسِّرَ كلُّهم النصَّ على نحوٍ واحد.

واللاَّفت أنّه لم يقترح في الوقت نفسه منهجاً خاصاً، على الرغم من أن بعض الباحثين قلّلوا من أهمية منهج القواعد الخاص و«قوانين الدلالة» فقد أولى شلايرماخر هذه الناحيةَ أهميةً خاصة، وكما رأينا فقد عدّ «غادامر» أيضاً «الاشتراك اللغوي» مهماً. لا يعني «الاشتراك اللغوي» أو «المشاركة اللغوية» أن المخاطِب والمخاطَب يفهم كلٌّ منهما لغة الآخر، ومن هذا المَعْبر يصلان إلى الفهم المشترك؟

كما أثبتَ أنّ الكتاب المقدس لا يحتاج إلى أي منهج خاص، وإنما يجب فقط إيجاد الأبنية النحوية والشروط السيكولوجية اللازمة لفهم أي نص، ولقد أعطى للغة الأهمية القصوى؛ لأنّ فهم المعاني التي تتضمنها آراء الأشخاص، يتيسّر بوساطة اللغة.

لقد أخذ شلايرماخر، في اعتباره من أجل النظرية التأويلية، المحورين الآتيين:

1 ـ الفهم النحوي لأنواع العبارات والصور اللغوية الثقافية التي يعيش فيها المؤلف، وتفكيره مشروط بها ومتعينٌ بوساطتها.

2 ـ الفهم الفني أو النفسي لذهنية المؤلف الخاصة أو لنبوغه الخلّاق، وهو في هذين المحورين يتّبع المفكرين الرومانسيين، الذين يرون أنّ أسلوب تعبير الفرد، على الرغم من أهميته وقراءته، يعكس روحيةً أو إحساساً ثقافياً أوسع.

هذا العمل يحتاج نوعاً ما إلى عمل مسبق وحركة شهودية، تمكّن المفسِّر من تحرير معرفة المؤلف، للتوصل إلى فهمٍ أفضل من فهم المؤلف.

حتى العام 1920، كانت مذاهب النقد الأدبي الإنجليزية والأميركية الواقعة تحت تأثير «شلايرماخر» بصورة عامة، تعتقد بأنَّ هدف التفسير هو كشف مراد المؤلف. أما أتباع فرويد وماركس، فقد بيَّنوا أن للنص الأدبي حياةً مستقلة عن المؤلف، وليس لفهمه علاقة بمراده إلى هذا الحد. وفي كل الأحوال، لنظريته تأثير أقل في كشف مراد المؤلف، وتأثير أكبر في موضوع الدين.

2 ـ فيلهالم ديلتاي (1833 ـ 1911)

كان «ديلتاي» يريد أن يبني أساساً علمياً، يمنح نتائج العلوم الإنسانية قدراً من الاعتبار مساوياً لاعتبار العلوم الطبيعية، علماً أن الخطّ لم يحالفه بسبب ظهور بعض الفروع المتخصّصة ونموها الزّائد، وسيطرة المذاهب الأسلوبية، واحتلالها مكان التأويل[1].

(1) المصدر نفسه. ص131.

كان تأويل «ديلتاي» يريد أن يوجد نظاماً أساسياً للعلوم الإنسانية مقابل العلوم الطبيعية، ومع أنه متأثر بـ «شلايرماخر»، فإنَّه رفض قاعدة شلايرماخر القائلة: «إن كل أثر هو حصيلة فهم موجود في الذهن بصورة ضمنية».

لقد انتقد «كانط» العقلَ المحض و«ديلتاي» العقلَ التاريخي، مستنداً إلى التمايز بين «التفهيم» و«التبيين».

ولقد استند، في تبيين الحوادث الطبيعية، إلى استخدام القوانين الكلية. ولكن المؤرخ يسعى وراء فهم أفعال صانعي الأحداث، فيتوصل من طريق الكشف عن نواياهم وآمالهم وطبائعهم وشخصياتهم إلى فهم أفعالهم. هذه الأفعال قابلة للفهم؛ لأنها بشرية ولها باطنٌ على عكس الحوادث الطبيعية، وبإمكاننا أن ندركها نحن بسبب بشريتها. إذاً التفهم يعني «اكتشاف الأنا في الأنت». وهذا يمكن قبوله بدليل الماهية البشرية العامة. لقد تابع من ثَمَّ «ماكس ڤيبر» الألماني (1920 ـ 1964) طريق «ديلتاي».

أولاً: «ديلتاي» و«ڤيبر» قَلّلا من تأثير العلاقة في اكشاف مراد المؤلف.

ثانياً: سعيا من أجل تأسيس «منطق الفهم» بوصفه فاعليَّة أحادية بالنسبة إلى العلوم الإنسانية. حتماً لقد اتكأ ديلتاي على إثبات «إمكانية الفهم» في بعض النظريات المتعلقة بالبنية البشرية وتجلياتها، كما اعتمد «ڤيبر» على أنواع الأعمال الاجتماعية.

لقد أثّر «شلايرماخر» و«ديلتاي» كلاهما في (يواكيم واخ) الألماني الذي هاجر في العام 1953 إلى أمريكا، والذي أراد أن يؤسس للتفسير

الديني بوصفه فرعاً عينيًّاً وتوصيفياً ومُحَرَّراً من ادعاءات اللاهوت. لقد كان يسعى كـ«ديلتاي» إلى وصف الشروط الضرورية للفهم، ورأى كـ«شلايرماخر» أن الفهم يستلزم نوعاً من التعاطف، بحيث إن شعور التعلق بالدين ضروريٌ لفهم الدين، وقد عدّ الميول الدينية جزءاً من الطبيعة البشرية.

3 ـ سيغموند فرويد (1856 ـ 1939)

في نظريات «فرويد» و«يونغ» السيكولوجية التي تُفسِّر سلوك البشر وأنماطهم، على أساس القوى الروحية اللاواعية، تَضخَّم مجال اللاوعي إلى حد اشتماله على الرؤى والأحلام وزلات اللسان، التي تتدخل في تكوين النص. ولقد وصل بهما الأمر إلى عَدّ الفن والدِّين مُتضمِّنين لِمعانٍ لاواعية. لقد رفض «فرويد» الكلام على مراد المؤلف وعدّها مقولة سطحية. وأكثر من ذلك، قدّم معنى مختلفاً في حكم التأويل التقليدي، حيث يقول: «إنّ المفسِّر يفهم المؤلّفَ أفضل مما يفهم نفسه»، وعدّ ذلك أمراً ضرورياً.

المفسِّر، في نظر فرويد، يحمل مفتاحاً خاصاً معه، يمكن أن يفتح بوساطته، المعانيَ اللاواعية والغريزية والقناعات المكبوتة فيها التي تعوِّق صفة معيّنة من المظاهر الحياتية، على نحو أكثر علمية. إن التفسير العلميّ هو الذي يفتح أقفال النصوص المغلقة[1].

4 ـ مارتين هايدغر (1889 ـ 1976)

مع أنّ مارتين هايدغر، في كتابه «الوجود والزمان»، متأثر بديلتاي، إلا أنه يرى أنّ ديلتاي لم يتغلب على الميول الذهنية. في نظره، أنّ فهم

---

(1) المصدر نفسه. العدد 16، ص127.

الجماعة البشرية للعالم، يبدأ من الطريق الذي يسبق صياغة الفهم ـ أي الفرضيات والتوقعات والمفاهيم المشكِلة على الفهم ـ وهو يسمّي هذه الحال «الوضعية التأويلية». ولوجود البشر أيضاً وضعية هي المجال الذي تُصاغ فيه تفسيراتنا المحلية.

ويرى المتكلم الألماني «بولتمان» (1884 ـ 1976) أن تحليل «هايدغر» للوجود البشري هو الأساس العقلي لتفسير العهد الجديد. ومن هذا الطريق يمكن فصل المفاهيم الدينية الأساسية عن قوالب القرن الأول الميلادي الأسطورية. وإنّ غادامر سعى لفهم تأويل هايدغر من جديد فانتقد «شلايرماخر» و«ديلتاي».

«شلايرماخر» و«ديلتاي» عدّا المسافة الفاصلة بين المفسّر والمؤلف مجالاً لسِعة الفهم، «غادامر» كـ «هايدغر» يعتقد بأنَّ الفرضيات هي مجال للفهم، ولسوء الفهم، ففي نظره «يفسّر الشيء أو النص في نظرة خاصة متعلقة هي نفسها بِسنّة خاصة، تصوغ أفقاً خاصاً تصبح كلُّ الأشياء في إطاره صالحةً للفهم؛ هذا الأفق يطرأ عليه التعديل على أثر مواجهته للأشياء؛ لكن لا وجود مطلقاً لأي تفسير نهائي وعيني»[1].

انتقد «اميليو بتي»، «غادامر»؛ لأنه لم يفرق بين تفسير ذهني وتفسير معتبر شامل. وألغى مجال حدوث مثل هذا الفرق كلياً.

5 ـ التأويل من دون «قواعد»

هنالك أشخاص ليس لديهم أي رغبة في تدوين القواعد لتفسير النصوص. فـ«ماري هشر» مأخوذة بفلسفة العلم، ولا تعتقد بأي تمايز

---

(1) المصدر نفسه. ص148.

دقيق بين التبيين والتفسير. قال بعضهم: لا وجود لأي أسلوب صحيح أو غير صحيح لتفسير الوجود. هذا النوع من التفكير مصدره مقالات «فيتغنشتاين» (1889 ـ 1976) الذي يبحث في آثاره عن معنى الفهم، وعن كيفية فهمنا لإدراك آخر. ولكنه لا يقدّم قاعدة.

وهو يعتقد بأن تدوين نظريَّة عامة لـ«الفهم» أمر محال، يجب أن نفهم فقط استخدام الألفاظ، كما يعتقد كـ«هايدغر» أن الوضعية البشرية نفسها تأويلية[1].

جمع الآراء ونقدها

تبيّن حتى الآن وجود نظريّتين في قواعد التأويل أو عدم وجود ذلك وأنّ «فيتغنشتاين» أحد أولئك الذين رفضوا قَونَنَة التأويل، ويرى أنّ الفهم الجيد لاستخدام الألفاظ كافٍ للتوصل إلى التفسير الصحيح. نحن حتماً نعتقد أنّ فهم مفردات الألفاظ غير كافٍ، ومن الضروري التمييز بين العام والخاص، والمطلق والمقيد، والحقيقة والمجاز، والاستعارة والكناية، والناسخ والمنسوخ (في حال كان في النص ناسخٌ ومنسوخ).

لكن الذين يرون أن للتأويل قواعد، لا يتفقون على رأي موحَّد، فـ«ديلتاي»، على عكس «شلايرماخر»، لا يوافق على الفهم النفساني للمؤلف وعلى فهم نبوغه. مع أن رأي فيتگنشتاين يستند على فهم الاستخدام الصحيح للألفاظ، فهو قريب من أحد محوَريْ نظرية «شلايرماخر» التي هي عبارة عن فهم قواعد العبارات والصور اللغوية الثقافية للمؤلف.

---

(1) المصدر نفسه.

«شلايرماخر» يسير على خُطى المفكِّرين الرومنطيقيين، بينما «ديلتاي» و«فرويد» و«يونغ» و«ماركس» ليسوا كذلك. و«هايدغر» متأثِّر بِـ«دليتاي»، ولكنه يَعدّه متورطاً بالخضوع للميول الذهنية.

النتيجة هي أن ليس بالإمكان، من خلال مجموعة من الأبحاث، التوصل إلى خلاصة جامعة عن التأويل يمكن الكلام على آثارها ومستلزماتها العامة.

محمد مجتهد شبستري وتكوين الاتجاه التأويلي المعاصر في إيران

ظهرت، في إيران، في السنوات الأخيرة، ترجماتٌ ومؤلفاتٌ عديدة تحت تأثير الاتجاهات التأويلية الغربية. أحد نماذجها كتاب: «تأويل الكتاب والسنّة»[1].

تتمثَّل مِيزة هذا الكتاب في نوعية تنظيم القوانين والقواعد التأويلية، ويتمثَّل نقصه الكبير في عدم ذكره للمصادر والمراجع.

بِغضّ النظر عن التطرف والميول والاتجاهات الإيجابية والسلبية للآراء المختلفة، يمكننا أن ندّعي أن جميع المفكرين التأويليين في الغرب يتفقون على مسألتين:

إحداهما ضرورة التفسير؛ إن كان هذا التفسير في حدود النصوص القديمة، أو جميع الآثار الفنية. والأخرى أن التفسير لا يمكن أن يكون دون ضوابط. حتى أولئك الذين لم يضعوا قاعدة، اكتفوا في الحقيقة بوجود قاعدة واحدة، وهي أنّ من الواجب فهم كيفية **استخدام الألفاظ**.

---

(1) طبع هذا الكتاب في العام 1375ش. (1956)، ومؤلفه الشيخ محمد مجتهد شبستري.

وبحسب هذه النظرية، إذا كان لدى الشخص معلومات عامّة عن صَرْف اللغة ونَحْوِها وعن آراء اللغويين، أو كان مطلعاً على النصوص الشعرية في لغة من اللغات، بإمكانه أن يفسّر نصاً قديماً مأثوراً. وهنا، من الواجب إضافة شرط آخر في صدد النصوص الفنية وهو معرفة الفن.

من يُرِد أن يفسر نصّاً كلامياً أو فلسفياً، يجب أن يكون من أهل الكلام والفلسفة، ومن أراد أن يفسّر نصاً رياضياً أو طبيعياً أو حقوقياً أو فلكياً، يجب أن يكون مطلعاً على هذه العلوم. وإلا، مهما كان متمكناً من آداب اللغة العامة، فإنه لن ينجح في مهمة التفسير.

مشروع شبستري.. المقدمات والمقومات

نبدأ بتحقيق المقدمات والمقوّمات التي وردت في كتاب: «تأويل الكتاب والسنة» لنتعرف على النتائج الناجمة عنها:

بحسب تعبير مؤلف الكتاب، يتوقف تفسير نصوص الكتاب وفهمها على مقدمات خمس:

1 ـ مفاهيم المفسّر السابقة (البعيدة عن التأويل).

2 ـ الميول والتوقعات التي تُوجِّه المفسِّرَ.

3 ـ أسئلته حول التاريخ.

4 ـ تشخيص الوحدة الدّلاليّة المركزية في معنى النص وتفسيره، من ثم، بوصفه وحدة تتمحور حول ذلك المركز.

5 ـ ترجمة النص من خلال الأفق التاريخي للمفسِّر.

بحسب هذه المقدِّمات، لا يمكن للمفسر أن يفسر النص، ما لم

يكن يملك معارف أو فرضيات مسبقة. فهو يجب أن يمتلك معرفة مجملة أو كثيرة الإجمال، ولا يمكنه إن انطلق من المجهول المطلق أن يفهم شيئاً من أيّ نصّ.

إنّ الفهم والتبيين ممكنان حين يعلم الإنسان شيئاً عن الموضوع، وإن لم يعلم عنه كل شيء في الوقت عينه. ومن ثمّ في كل مرة يحدث تقدّمٌ نحو الأمام وتراجع إلى المجهول وهو الذي يؤدّي إلى أن يتكامل الفهم، وهذا ما سُمّي «الدور التأويلي».

■ ما هو الدور التأويلي وما هي أهميته؟

نقرأ، في إحدى المقالات، ما يأتي:

«ما الذي يعرف مَن يجهل التأويل في الفلسفة المعاصرة؟ كما أنَّ من يجهل الفلسفة المعاصرة لا يدرك معنى التأويل. هذه القضية هي أيضاً أحد مظاهر (الدور التأويلي)، وصورتها الأصلية هي: «حين نريد أن نفسِّر كلاماً يجب أن نعرف هذا الكلام؛ لأننا إن كنا لا نعرف عنه شيئاً، فإننا نصغي إليه. في الوقت نفسه يجب أن يطرحَ هذا الكلام علينا سؤالاً، لا نعرف جوابه، أي أننا لم نفهم معنى الكلام»[1].

كل فهم يبدأ «بالسؤال»، والسؤال مبنيٌّ على عدة معلومات مُسْبقة: الشخص أو النص الذي يُسأل عنه، لغة السؤال، ومعرفة مسبقة، وإلى أي علم من العلوم ينتمي السؤال، ليُعرف ما الذي يقع في إطار ذلك العلم وما الذي يقع خارجه وغير قابل السؤال. ويظهر في النتيجة توقّع الجواب المتعلق بالعلم المقصود. لا يجب أن يضع المفسِّر فهمه المسبق

(1) نامه فرهنگ، العدد 18، ص61.

في المعنى المركزي للنص، وإلاّ فإنّ الطريق لن توصله إلى أي مكان.

بتوضيح الفرضية المسبقة، يصل الدور إلى العلاقات والتوقعات التي يستمدها الإنسان من السؤال عن النص، إن لدى الإنسان توقعات تتعلق بمعيشته وحريته ومصيره، وعلى أساس هذه التوقعات نفسها يطرح أسئلة اقتصادية أو حقوقية أو دينية أو فلسفية. بناء على ذلك، يجب أن ينتبه المفسر إلى أنه يجب ألاَّ يتلقى من النص الاقتصادي جواباً حقوقياً أو فلسفياً، وكذلك النص الديني أو الفلسفي يجب ألا يتلقى جواباً فنياً أو اقتصادياً.

يأتي، بعد هذه المرحلة، دور توجيه السؤال إلى التاريخ، يجب أن يعلم المفسر كيف فهم المفسرون السابقون ذلك النص، وما هي الظروف الاجتماعية التي قيل أو كتب فيها النص، وماذا كان المؤلف أو القائل يريد أن يقول لمخاطبيه.

يجب أن تُوضَّح في هذه المرحلة المعاني الكافية وراء الكلمات والعبارات، ودور النص في الحث على المعرفة والعمل، وقصد المتكلم الجدي، والتأثير الذي يتركه النص، ويأتي بعد ذلك دور الكشف عن «المعنى المركزي للنص»، ويجب أن يكون كشف النقطة المركزية في معنى النص من وجهة كونه المحك والمعيار. فالنص وحدة لها معنى واحد، ووحدة المعنى مرتبطة، بـ«المعنى المركزي»، لماذا يختلف المفسرون؟ وما العمل لاستنطاق النص؟ ولْيستمعِ المفسر خالي الذهن من التأثيرات إلى كلام «النص»، فيترجم ما يفهمه أو يعكسه على أفقه التاريخي.

الآن كيف يفهم الناس ـ المرتبطون بآفاق تاريخية مختفية ومتوازية ـ

والناس ـ المنتمون إلى ثقافات مختلفة ومتعارضة ـ كلامَ بعضهم بعضاً؟ إن الأشخاص المنتمين إلى آفاق تاريخية مختلفة وثقافات مختلفة، يفهمون كلام بعضهم بعضاً بسبب مشتركاتهم الإنسانية[1].

طرح بضعة أسئلة

لنر، الآن، إن كان قد أجيب عن أسئلتنا إجابات واضحة أم لا:

■ **كيف تصبح ترجمة النص «فهماً» له؟**

قيل: إن المفسّر باستخدامه المقدمات يصل إلى مرحلة يتوجب عليه فيها، أن يترجم النص من أفق تاريخي سابق إلى أفق تاريخيٍّ معاصر. والسؤال هو الآتي: هل يجب أن تكون هذه الترجمة «فهماً» أم لا؟ الجواب إيجابيٌّ حتماً، من حيث إنّ كل فهم يحتاج إلى تفسير، ودلالة النص على المعنى تحصل في ضوء «التفسير»، وفي الواقع ينطق النص بوساطة التفسير ويُخرِج ما في داخله»[2]، قطعاً، إن فهم هذه الترجمة يحتاج إلى التفسير و«صحيح أن دلالة النص على المعنى ترتبط بأوالية قواعد علم الدلالة (سيمنتك) ولكن المحور الذي يجعل عمل نظام «علم الدلالة» مثمراً هو التفسير النابع من المفسر[3].

بناء على ذلك، ما من نص هو بغنىً عن التفسير، والتفسير يحتاج إلى تفسير أيضاً، وإذا كان تفسير النص الثاني بوساطة النص الأول دوراً، فهو ليس دوراً تأويلياً، وإنما هو دورٌ واقعي، وإذا كان فهمه متسلسلاً من

---

(1) «تأويل الكتاب والسنة»، ص12 ـ 13.

(2) المصدر نفسه. ص15.

(3) المصدر نفسه.

تفسير آخر، وذلك أيضاً من آخر، فذلك التسلسل ليس تسلسلاً تأويلياً؛ وإنما هو تسلسلٌ واقعي.

النتيجة: انطلاقاً من الجواب الوارد أعلاه، فإن أحد آثار التأويل ومستلزماته هو التورط في الدور والتسلسل المحالين. حتماً هذه نتيجة مستمدة من كتاب «تأويل الكتاب والسنة»، ومثل هذه النتيجة لا تُستفاد من المنظِّرين الغربيين.

والحقيقة هي أننا يجب أن نستند، في فهم النصوص، على بديهيات غير محتاجة إلى التفسير. وإذا كان فهم جميع النصوص غير بديهي ومتوقفٌ على التفسير، فلن نتوصل قطعاً، إلى أي فهم، ولا بد من أن نقرّ بأن بعض الأفهام ليست بحاجة إلى التفسير، وكذلك توجد أفهام هي مفاتيح لأفهام تحتاج إلى التفسير، إلا إذا وُجد من يدّعي أن الإدراك غير المتوقف على التفسير ليس فهماً. فيكون لدينا بناءً على ذلك، نوعان من الإدراك، ومع ذلك يبقى أصل الإشكال وارداً.

وفق هذه الحسابات، يُعلم أن الدور الأصلي في دلالة النص على المعنى هو في عهدة قواعد علم الدلالة، فحين يُعمِل الإنسان جيداً قواعد دلالة الألفاظ على المعاني، والصرف والنحو، ويعرف فنون المجاز والكناية والاستعارة، ويعرف تاريخ الأدب والأساليب الأدبية، وتكون له معرفة بما فهمه القدماء من نص قديم، يمكنه أن يتأكد أن ما قصده المؤلف هو ما فُهم الآن، وأن القدماء فهموه أيضاً قليلاً أو كثيراً على هذا النحو. من الممكن أن يختلف المفسرون أيضاً، ولكن هذه الاختلافات لا تصل إلى الحد الذي يحمل الإنسان على اليأس من فهم النصوص المعنية. إن مفسري النص متوافقون ولغتهم واحدة إلى حد

تبدو فيه مواطن الاختلاف بينهم بالمقابل باهتة ولا قيمة لها. نعم، إن المشتركات الإنسانية لا تساعدنا فقط في فهم مقاصد بعضنا بعضاً، وإنما هي توصلنا إلى فهم مشترك للنصوص، وحتماً إن المباني الفكرية والعقدية يمكن أن تؤثر في التفسير، وإذا أراد مفسر أن يصون نفسه من تأثيرها، لا يجد أمامه من مفر سوى ألّا يحمِّل تفسيره للنص آراءه ونظراته وعقائده. أي ألّا يتكلم بدلاً عن النص، بل يترك النص نفسه يعبّر عن محتواه، وأن يفهم لغته طبقاً لمبنى أولية علم الدلالة وقواعد التفسير المتفق عليها.

قيل أيضاً: «حين لا تبرز اختلافات في فهم معنى نص من النصوص، فليس لأن النص يدل بنفسه على المعنى، وأنه ليس بحاجة إلى التفسير، وإنما لأن الجميع فهموه على نحو واحد»[1].

وحين تكون الأفهام والفرضيات المسبقة المختلفة والميول والتوقعات وأسئلة التاريخ غير متجانسة، ويكون كشف المعنى المركزي للنص متنوعاً حتماً، تبعاً للسلائق والميول المتنوعة، والترجمات التي تشكل في الأفق التاريخي للمفسرين، كيف يمكن إذاً، أن يفسر الجميع النص على نحو واحد؟

وإذا كانت قواعد الدلالة، في مورد النصوص، غير كافية وغير قطعية الدلالة، وليست بغنى عن التفسير، كيف يمكن أن يتفق جميع الذين فهموا النص على مقدمات التفسير ومقوماته، ويفسروا النص تفسيراً واحداً؟

---

(1) المصدر نفسه.

من الممكن أن تكون الاختلافات، في صدد النصوص ـ أو في صدد الظواهر ـ غير مرتبطة بمعاني الكلمات، وإنما بالمصاديق، ومن الممكن أيضاً، أن لا يكون هنالك حوار حول أصل وجود الجن والملائكة، وإنما تكون هنالك أسئلة وخلافات حول كيفيتهم، أو أن يكون هنالك اتفاق حول الله وحول صفاته (العلم والقدرة والحياة والإرادة والكلام والمشيئة والخلق)، بين مفسري القرآن أياً كانت مذاهبهم، ولكن الاختلاف بينهم، حول قدم خلق الصفات وعينيتها أو زيادتها على الذات، وتظهر آراء مختلفة فلسفية وكلامية، مع أن الجواب عن هذه الأسئلة يتّضح بدقة في النصوص وظواهر الآيات والروايات على نحو عام أو خاص.

كذلك ما يتعلق بالجنة والنار؛ فما من مفسر مسلم يمكنه أن يتجاهل صراحةَ الآيات المتعلقة بالجنة والنار، ويقول: «لا دليل في القرآن على وجود الجنة وجهنم، ولكن الخلاف يظهر حتماً حول الخصوصيات التي لا يُستفاد من الآيات أيُّ شيءٍ حولها صراحة أو في الظاهر.

كذلك بالنسبة إلى قضية خلق آدم، في القرآن مسائل حول الإنسان الأول لا جدال حولها، ولكن الجدال في هذا: هل ظهر «آدم» هذا إثر تطور الكائنات الأخرى أو أنه خُلق مستقلاً؟ يمكن لبعض الباحثين، بعد طرح نظرية «داروين»، أن يقبلوا هذا الرأي أو يرفضوه بأدلة غير قرآنية، ويدور البحث حول: هل هذه النظرية منافية للقرآن أم لا؟ بعض الباحثين لم يروا في الآيات المتعلقة بخلق آدم منافاة لنظرية التطوّر، علماً أن الأكثرية العظمى تؤيد الرأي القديم نفسه وتقول: إن نظرية التطوّر ليست

شيئاً يمكن إثباته، ولا داعي لأن نجعل تفسير الآيات مطابقاً لها، حتى مع عدم وجود أي آية تُبطل هذه النظرية.

في بعض الأحيان يوجد الاختلاف هنا، في أن المفسر فسَّر الآيات من بعد واحد، وتعامل مع الآيات انتقائياً، مثلاً: استنتج بعض المفسرين الجبرية من آيات مثل: ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِي مَن يَشَآءُ﴾[1] وبعضهم الآخر استنتج التفويض من آيات مثل: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَآ أَلَتْنَٰهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَيْءٍ كُلُّ امْرِيٍٕ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾[2]، وبهذه النظرة أحاديَّة البعد إلى القرآن أغفلوا بعده الآخر، ولم يبحثوا داخل القرآن عن أسراره، وإنَّما أغفل كلّ واحد فهم بعض آيات القرآن وتجاهلها، في حين أنهم، في طريق الكشف عن المقصود، لو نظروا إلى القرآن من جميع جوانبه، لوجدوا أن الإنسان في نظر القرآن لم يُسلَب المسؤولية، وأن الله ليس بغافل عن أمور البشر والخليقة، وهنا يولد «الأمر بين الأمرين».

ما أكثر الاختلافات التي سبّبتها هذه النظريات أحادية البعد والانتقائية إلى القرآن؛ ولذلك أظهر أهل البيت (ع) دائماً حساسية تجاه التعاطي الانتقائي والناقص مع القرآن وتجاه تفسيره بالرأي. نذكر أنموذجاً على ذلك ما روي عن الإمام الصادق (ع): قيل إن شخصاً اكتسب شهرة عظيمة بسبب أفكاره ونظرياته، ذهب الإمام الصادق (ع) إلى مجلسه متخفياً، وكان حوله جماعة عظيمة من البشر، بعد أن فرغ من حديثه إلى الناس، وبعد أن تفرقت الجموع، تبعه الإمام (ع) فشاهده

(1) سورة فاطر: الآية 8.

(2) سورة الطور: الآية 20.

يسرق في أثناء الطريق رمانتين ورغيفين ويتصدق بها. فسأله الإمام (ع) عما فعل فاستشهد بالقرآن حيث يقول: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا﴾[1]، وطبقاً لهذه الآية: أنا أستحق أربعين حسنة، في حين أنني لا أدين إلا برغيفين ورمانتين، فقال الإمام (ع): أنت نسيت قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[2] وبحسب هذه الآية، فإن قبول الأعمال مرتبط بتقوى الإنسان[3].

بعبارة أخرى: إن النظرة ذات البعد الواحد إلى القرآن، تمنع الإنسان من فهم كثير من الحقائق، كما أن النظرة آحادية البعد إلى الآيات: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[4] و﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[5]، تبعث على توهّم أن الله موجود جسماني، له يدان ويجلس على العرش، كما أن نظرة انتقائية إلى صفات «السميع والبصير» إلى الله، تبعث على توهّم أن الله كالإنسان له أذنان وعينن، لأنهم لم يلاحظوا آية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[6]، ولم يروا آية ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[7]، أو آية: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[8]، ليفهموا أن استواء الله على العرش، أو كونه سميعاً بصيراً، بمعنى سامٍ لا يتلاءم مع التجسيم في المكان والجلوس على الشيء.

(1) سورة الأنعام: الآية 160.
(2) سورة المائدة: الآية 27.
(3) تفسير كنز الحقائق، ج3، ص221، نقلاً عن: معاني الأخبار، ج4، ص33.
(4) سورة المائدة: الآية 64.
(5) سورة طه: الآية 5.
(6) سورة الشورى: الآية 11.
(7) سورة الأنبياء: الآية 22.
(8) سورة الأعراف: الآية 190.

هؤلاء الأشخاص الذين يتعاملون مع تفاسير ببعدٍ واحد، لا مفرّ أمامهم سوى أن يؤوِّلوا الآيات وبعض الروايات المخالفة لأذواقهم، ويفسروها بالرأي، وأن يتعصَّبوا لموقفهم. في حين أنهم، إن وضعوا الأبعاد المختلفة نصب أعينهم، كان وضعهم غير هذا، ولتوصلوا، من دون حاجة، إلى تأويل الآيات والأخبار المخالفة لآرائهم، إلى تفسير واقعي وإلى اكتشاف معنى واقعي.

2 ـ ما معنى «الفهم المسبق» أو «الفرضية المسبقة»؟

ما المقصود بالفهم المسبق أو الفرضية المسبقة التي ذكرت في بعض مقالات الكتاب؟ ما معنى قولهم: إن المفسر ما لم يملك فهماً مسبقاً، لا يمكن أن يفسّر النص؟ وهل الإنسان من دون الفهم المسبق أو الفرضية المسبقة يطلب المجهول المطلق؟ من المسلم به أن الإنسان لا يستطيع أن يكون طالب «المجهول المطلق»، فيجب أن يكون لديه من قبل شيئاً من العلم ليتحقق مما لا يعرفه، حين يكون لدينا عن الشيء معلومٌ ومجهول، فإن لدينا مجهولاً مطلقاً ومعلوماً مطلقاً، بناء على ذلك لن نتقدم، وسيبقى المجهول مجهولاً إلى النهاية!!

إن وجود معلوم ومجهول لدينا عن أمرٍ ما لا يحل المشكلة، ولكن المشكلة تحلُّ حين يستطيع «المعلوم» أن يجعل المجهول معلوماً لدينا. فننتقل من التصورات البديهية إلى التصورات النظريَّة، ومن التصديقات البديهية إلى التصورات النظرية، ومن التصديقات البديهية إلى التصديقات النظرية، ويصبح كلُّ معلوم بديهيٍّ، مقدمةً لفهم مجهولٍ ما، وكلما صار ذلك المجهول ـ مع الاهتمام بالمقدمات البديهية ـ معلوماً بالنسبة إلينا، فإنه سيصبح هو نفسه مقدمة لكشف مجهول آخر. ومعنى أننا لا نسعى

وراء مجهول مطلق لا يعني أننا يجب أن نعلم شيئاً عن الشيء، كي نتنقل مما نعرف إلى ما لا نعرف.

ومثال ذلك، ما لم نملك تصوراً عن الله أو واجب الوجود، لن نشرع في التفكير والتأمل في ما يأتي: «هل هو موجود في الخارج أو لا؟ وإذا كان في الخارج كيف هو؟ هل هو ماديٌّ أو مجرد؟ قديم أو حادث؟ مخلوق أو غير مخلوق؟ له صفات كمالية أو لا؟ وإذا كانت له صفات كمالية، هل هي عين ذاته أو زائدة عليها؟

لا شك في أننا نحتاج للإجابة عن كل واحد من الأسئلة المذكورة أعلاه إلى معارف قبْلية، هي نفسها إما بديهية أو نظرية، وإذا كانت نظرية يجب أن تصبح في النهاية بديهية، إذا لا مجال لإنكار أن كل سؤال منوطٌ بتصور موضوع أو محمول، ونسبة بينهما. إذا كان هذا هو القصد من «المعرفة المسبقة» و«الفرضية المسبقة»، فمعنى ذلك تهافت ادعاء القائلين «بنسْبية المعرفة الدينية».

هذا الأمر لا علاقة له بادِّعاء السادة التأويليين، القائل: إنه من أجل الوصول إلى مجهول تصوُّري هنالك دائماً حاجةٌ إلى معرفة مسبقة تصورية، وللوصول إلى مجهول تصديقي نحن بحاجة إلى معرفة مسبقة تصديقية. النقطة المهمة هي أننا لا نحتاج، من أجل طرح السؤال، إلى تصور الموضوع والمحمول. ومثالاً على ذلك: إننا حين نتصور «النفس» بمعنى موجود مجرد مغاير للجسد ولتركيبته الفيزيائية، نسأل إن كان مثل هذا الشيء موجوداً أم لا؟ من الممكن أن لا نتصوره من قبل «كشيء مجرد» وإنما نتصوره كذلك الذي نعبّر عنه بـ«أنا» و«أنت» و«هو»، حينئذ

نبدأ بطرح الأسئلة حوله: هل هو مجرد أو مادي؟ قديم أو أزلي؟ حادث بحدوث البدن أو لا؟ فانٍ بفناء البدن أو لا[1]؟ . . .

في الحقيقة حين يظهر تصورٌ لذلك الشيء في ذهن الإنسان فإنه يبدأ بالتحقيق في المحمولات المتصوَّرة المتنوعة أيها ينطبق عليه، وأيها لا ينطبق؟ وهكذا نحصل في النهاية، بالاستعانة بالمقدمات التصديقية البديهية والنظرية، إلى مجموعة من القضايا السلبية والإيجابية والمعارف الجديدة.

القول، إذاً، «نحن لسنا طالبي مطلق» معناه أنه طالما أننا لا نملك تصوراً عن «الشيء» في ذهننا، فإننا لن نتصدى للبحث عن محمولاته، تلك المحمولات ليست هي أيضاً الموجودة في ذهننا والتي هي اصطلاحاً: «مجهول مطلق»، وإنما هي ذلك النوع من المحمولات التي أعددنا لها تصوراً في الذهن من قبل.

ما لم يكن لدينا أي نوع من أنواع التصور في الذهن عن أي محمول أو موضوع، لا يمكننا أن نطلب أيَّ شيء؛ لأن طلب «المجهول المطلق» محال. لكن حين تحصل بعض التصورات فإننا نصل إلى التصديقات البديهية؛ لأن حمل بعض التصورات لا يحتاج إلى الحد الوسط، ولا إلى الاستدلال. في المرحلة اللاحقة في ما يتعلق بإسناد بعض التصورات الأخرى، فإننا سنصاب بالشك وهنا نبدأ بطرح الأسئلة.

إذاً، إن طرح السؤال لا يُبنى على أي فرضية مسبقة، وإنما على تصورين أو ثلاثة تصورات فقط.

---

(1) فرهنگ معين، ج6، ص2067.

للإجابة عن أي سؤال، نحن بحاجة إلى هذه المعرفة المسبقة. لكن أليس المقصود أن من الواجب علينا حتماً قبل السؤال أن نعرف شيئاً عنه. العلم المسبق متعلق بالإجابة عن السؤال وليس بطرحه. إن لم نحصِّل أي تصديق بديهي أو نظري عن السؤال، فلن نستطيع الإجابة عنه بأي جواب بالمطلق. يمكن أن تكون هذه التصديقات في ذهننا قبل طرح السؤال، ويمكن أن تظهر بعده.

لتفسير أي نص من النصوص، ستواجهنا مجهولات ما لم يكن لدينا معارف متعلقة بدلالة الألفاظ وبالمعاني اللغوية والقواعد النحوية، ولكن القول: «إننا سنواجه بالمجهول المطلق» خطأ لأنّ النص أمامنا، ونعرف أننا لا نعرف عنه شيئاً. بناء على ذلك إذا سعينا وراء فهمه، فنحن لا نكون قد بدأنا البحث عن مجهول مطلق، ولكننا نكون قد بدأنا علمنا بمعلومات مفادها أن أمامنا نصاً، وهذا النص يحمل حتماً رسالة لأن كاتبه كان ينبغي تفهيم مقاصده، وكان يتوقع تفهُّماً من مخاطبيه الفعليين أو مخاطبيه بالقوة، ولينال المبتغى والمقصود راعى التكلم بلغة القوم وحرص على مراعاة قواعد اللغة، وكانت لديه حساسية إزاء دلالة الألفاظ.

إذا كانت هنالك فرضيات لازمة لتفسير النص فهذه هي. والذين يريدون مثلاً قراءة الخط المسماري، وترجمة الكتابات الأثرية الباقية من العصور الغابرة وتفسيرها، ما لم يكن لديهم أي علم مسبق سوى ما ذكرنا، فسيجدون المفاتيح لقراءة الخط المسماري، ويترجمون من ثَمَّ الكلمات، وحين يتقيدون بقواعد اللغة الأصلية ولغة الترجمة، يصلون إلى فهم مقاصد الماضين.

هل كان «غروتفد» أول شخص يعرف شيئاً عن هذا الخط، أو أنه

كآخرين لا حصر لهم، واجهته مجموعة من الرموز المسمارية كالآشورية والبابلية والأخمينية، وطرأ على ذهنه هذا السؤال: ماذا تخبرنا هذه العلامات؟ ما هي الرسالة التي كان يريد كتّاب هذه النصوص ومبتدعوها توجيهها إلى الأجيال اللاحقة؟ وما هي المفاتيح اللازمة لفتح الأقفال؟

لاحِظوا أن طرح هذه الأسئلة لم يكن يستوجب أي معرفة مسبقة عن النص المكتوب بالخط المسماري، وإنما فقط الذي كان يرى هذه الخطوط كان يتساءل: «ما هو المقصود؟» المقومات والمقومات اللازمة هي أنه يجب في البداية أن يوضع الخط المسماري مقابل الشخص، بعد ذلك، وبعد الأخذ في الاعتبار أنها لم تظهر مصادفة، وأن إنساناً عاقلاً قد ابتكرها لتفهيم أمر معين مقصود، يسأل نفسه: ما هي هذه الخطوط؟

بعد طرح السؤال يجد المفاتيح لقراءة الألفاظ وتركيب الجمل، وكشف الدلالات، وفي النهاية يقرأ اللغة، ويترجمها ترجمة معبرةً بنفسها، ولا تحتاج إلى تفسير.

بناء على ذلك، ليس صحيحاً القول: «إن لم يكن هنالك أي اطلاع مسبق على موضوع من الموضوعات، فلن توجد الرغبة أو الإرادة لفهمه أو شرحه كعمل إرادي، ولن يحصل أي فهم أو تبيين»[1].

وليس صحيحاً أنه بالقدر نفسه، الذي يكون لدينا فيه تصورٌ عن موضوع من الموضوعات، نبدأ بطرح السؤال، وطرح السؤال يدفعنا إلى البحث عن الجواب. والتوصل إلى الجواب مبني على امتلاك مقومات بديهية أو نظرية، غير مرتبطة بذلك النص أو مختصة به، لكن إن لم

(1) تأويل الكتاب والسنة، ص17.

تُوجد تلك المقومات فإن الاستنتاج، أو الإجابة عن أي سؤال، لن يتيسر، ويبقى المجهولُ مجهولاً بالنسبة إلينا، ويمكن أن يظل حافز الإجابة عنه قوياً، ويمكن أن يضعف.

■ **هل صحيح، أنه ما لم يكن لدينا أي اطلاع على موضوع معين، فإن معنى ذلك عدم وجود الرغبة في فهمه أو شرحه؟**

إذاً، الإنسان الذي جاء إلى هذه الدنيا جاهلاً جهلاً مطلقاً، كيف حصل على المعلومات؟ ما هو الاطلاع الذي كان لدى الإنسان عن أول موضوع أدركه؟ وكيف وُلدت لديه الرغبة في الفهم والتبيين؟ إذا كان القرآن الذي هو كتاب لم تطله يدٌ وحياً، نزل إلى الأرض والناسُ لا يعلمون عنه شيئاً، هل وجدوا الدافع والرغبة لفهمه أم لا؟

حتماً هنالك أشخاص فكروا في فهمه وإدراك معانيه، وسعَوا في فهم هذا الكتاب السماوي، إلى تعلم لغته، وقد وفِّقوا إلى تفسيره من خلال معرفتهم بلغة العرب وآدابهم وشروح المفسرين طوال القرون المتمادية. إن المعرفة القبْليّة الفردية لتفسير القرآن، هي معرفة لغة العرب وآدابهم والتفاسير الموضوعة لهذا الكتاب منذ صدر الإسلام وحتى الآن، وكلما ازداد تدبر الإنسان لهذه الموضوعات توصل إلى نتاج أرقى.

3 ـ علاقات النص والتوقعات حوله

ما هي علاقات المفسر وتوقعاته؟ ما لم تكن هنالك ضوابط، سيصبح عدد التفاسير مساوياً لعدد المفسرين، وإذا وُجدت الضوابط يصبح طريق الوصول إلى تفسير واحد، بناء على ذلك، معبداً.

حينئذ ستواجه التأويل مشكلةٌ أخرى، وهي علاقات المفسر وتوقعاته؛ من أين لنا أن نعرف ما هي علاقات صاحب الكلام وتوقعاته؛ أو ماذا كانت؟ حين تنتفي القواعد والضوابط، سيبحث كل واحد عن علاقات صاحب الكلام وتوقعاته طبقاً لسليقته وتوقعاته هو. هنا تضيع «دلالة الكلام» في ثنايا التوقعات والعلاقات والفرضيات التي افترضها المفسر، في حين أن «دلالة الكلام العرفية» هي المفتاح الذي يكشف نوايا المؤلف وعلاقاته.

إذا نظرَ كل شخص إلى الكلام وإلى صاحب الكلام في مرآة علاقاته وتوقعاته هو، وشرع بالتفسير بحسب ذوقه وسليقته وتوقعاته، ستتكاثر التفسيرات وتتناقض، وستكون بحسب مقومات التأويل ومقوماته، صحيحة!! لأن كل مفسر يملك فهماً مسبقاً وعلاقات وتوقعات (صحيحة أو خاطئة)، ولا يتوجب عليه التخلي عنها أو تصحيحها؛ بناء على ذلك، يجب أن تكون لدينا تفاسير بعدد المفسرين، وتكون هذه التفاسير تابعة لرغبات المفسرين الشخصية ولفرضياتهم، ولا يكون أيٌّ منها باطلاً، فتصل إلى نسبية مطلقة، وإلى شك معرفي.

نحن لا ننفي أن علائق صاحب الكلام وتوقعاته تسيطر على كلامه، وإذا كان الكلام بحاجة إلى تفسير، فإنها يجب أن تسيطر أيضاً على تفسير الكلام، وإلا فإن التفسير سيأتي غريباً عن النص. أما إن جعلنا علاقات المفسر وتوقعاته الشخصية تسيطر على كلامه وعلى تفسيره، فلن تكون النتيجة الحاصلة سوى الضلالة والانحراف عن «التفسير» ولن يسمى هذا تفسيراً وكشفاً لمعنى «العبارة».

إن الأسلوب الصحيح هو أن يأخذ المفسر في الاعتبار مجموعة

نصوص النص (أي عباراته التي لا تحتمل أكثر من معنى) ومعانيه الظاهرة، ويرى ـ بمساعدة البديهيات العقلية ـ ما هو هدف صاحب الكلام من بيانه، وما هو نوع المعرفة التي كان يريد أن يبلّغها لمخاطبيه الفعليين والمفترضين، وإن لم يحقق هذا الهدف، فإن كل واحد سيفسره على نحو خاص، أو أن أحداً لن يتصدى أصلاً لتفسيره.

إن النصوص تبيّن عادةً بوساطة ظواهرها ونصوصها أيضاً، توقعاتِ المؤلف، ولا تترك المفسرين عاجزين.

إنّ ملحمة الشاهنامة للفردوسي التي بلغت أبياتها ستين ألفاً تهدف إلى غاية رفيعة، وصاحبها قال الشعر بهدف إحياء اللغة الفارسية، وإنهاض الحميَّة القومية، وتقوية الأسس الاعتقادية الدينية، وإحياء الفضائل الأخلاقية، وهذا ما فهمه عامة الناس من هذه الأشعار. في تفسير القرآن أيضاً يجب عدم اتباع علاقات وتوقعات الشخص أو المجموعة أو القوم. إن التعرف إلى التوقعات التي يريدها الدين الإسلامي من الناس سهل، ولدينا عن هذا الموضوع قدرٌ من النصوص والظواهر الواضحة بحيث إن التأخر في إدراكها سيكون أمراً عجباً. بناء على ذلك، فإننا نفسر القرآن آخذين في الاعتبار الفهم القرآني المسبق والبين والواضح والبديهي. وفي تفسير الآيات المتشابهات نستعين بمحورية هذا الفهم المسبق نفسه، ومن دون تخطي أولية «دلالة» الألفاظ على الآيات وأسباب النزول، ونسعى، بمراجعة فكر المفسرين، إلى فهم رسالة الآيات، ونصل إلى محصلات مشتركة كثيرة، تكون الاختلافات الجزئية إزاءها باهتة وقليلة الأهمية.

اللافت أنه لم ينشأ أي اختلاف بين مفسري القرآن حول توقعات

مرسل الوحي ومبلغه، والجميع متفقون على الأصول والمسائل المهمة، والجميع يعتقدون أنّ القرآن كتاب الله ويؤمنون بالمعاد، ومحور الأخلاقيات والفضائل والمكارم ومحور الأعمال وتنظيم الحياة الدنيا والآخرة من وجهة عبودية الإنسان لله عز وجل.

بناء على ذلك، يجب أن نتوقع من القرآن تبيين هذه المحاور، لا ما يناقضها، ويجب أن نفسره على نحو تكون فيه جميع الأجزاء والفروع متناسبة مع هذه الأصول نفسها.

إذا كان المعيار هو توقعات الأفراد، فسيظهر في تفسير القرآن أو أي نص إلهي أو بشري آخر، هرج ومرج، وإذا كان ملاك التفسير مقصود مرسل القرآن ومبلغه، فستكون الوحدة والانسجام هي المحصلة.

نضرب مثلاً على ذلك نصاً بشرياً: ما هي الرسالة التي كان حافظ الشيرازي يريد أن يبلّغها من خلال غزلياته الظريفة والملغزة؟ وماذا كانت توقعات مخاطبيه؟ وهل يجب أن يترك قرّاء حافظ توقعاتهم تتحكم في فهم أشعار حافظ، أو توقعاته هو؟ إذا كان المقرر أن تسيطر توقعاتهم، فإن أشعار حافظ يمكن أن تفسر بأشكال متضادة، وسيؤوّل أهل الشراب والخمرة والنغم والسماع الأشعار على نحو يناسب مراكز اللهو والعلب والفساد، ويبحثون لها عن قراء ومستمعين من هذا الصنف؛ ولأهل الاستقامة الحق أن يفسّروها بما يناسب أهل العرفان والسير والسلوك والجدية المعنوية والسكر بخمرة العشق الحقيقي!

ولكن إذا جعل القراء توقعات حافظ حكماً، ذلك الذي حفظ القرآن على أربع عشرة رواية، وتألم من شدة العشق، لن يتبعوا توقعات هذا أو ذاك، ولن يسيروا وراء السلائق المتضادة، لأن حافظ كانت لديه من وراء

أشعاره رسالة بعيدة المدى. أي حالة تختار؟ أتختار الغرق في السكر والمُدام، أم الدردشة والانحرافات الصوفية، أم حقيقة العرفان النقي الخالص؟ إن شخصية حافظ وظاهر أغلب أشعاره وصراحتها محكمات توضح غاية المتشابهات. وعلى مفسر شعر حافظ أن يفسّر شعره على أساس توقعات حافظ وشخصيته وكلامه، وليس على أساس توقعاته وميوله هو.

ومما يثير الشك هذا المقطع: «كيف يمكن التأكد من أن رغبة المفسر وتوقعاته تنطبق على الرغبات والتوقعات التي كانت لدى مبدع النص حين أبدعه؟ أو كيف يمكن إدراك أن الأسئلة التي طرحها المفسر مقابل النص، تجيب عن الأسئلة التي كان مبدع النص يريد أن يجيب عنها»[1]؟ هذا تضليل كامل، إذا كان الأصل هو على هذا النحو، أي أن توقعات المفسر وانتظاراته تتحكم بالتفسير؛ في حين أن المفسر يجب أن يتجاهل علاقاته وتوقعاته، ويفسر النص بأن علاقات مبدع النص وانتظاراته ـ في حال كان النص بحاجة إلى تفسير ـ ويسعى إلى كشف المشركين قصد توقعات القائل.

كيف إذاً أحبطت آيات التوحيد في القرآن المشركين في ذمها للشرك، وشجعت المؤمنين؟ فلو كان المعيار في التفسير هو توقعات المشركين، لما أصابهم الاضطراب مطلقاً؛ لأنهم كانوا بتسليطهم لانتظاراتهم وسلائقهم فسروا الآيات بحسب رأيهم، وبناء عليه لرضي المشركون من القرآن ولرضي المؤمنون على حد سواء، ولما فهم هؤلاء ولا أولئك من القرآن شيئاً مخالفاً لسلائقهم وانتظاراتهم.

---

(1) المصدر نفسه، ص24.

الخليفة الجبار والسفاح الأموي (المقصود الوليد بن يزيد)، تناول القرآن وفتحه ليعرف شيئاً عن دوام خلافته، فواجهته الآية: ﴿وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾[1]، فرمى القرآن وجعله مرمى لسهامه، ومزّقه وخاطبه قائلاً:

أتهدد كل جبار عنيد فها أنذا جبار عنيد

إذا قابلت ربك يوم حشر فقل يا رب مزقني الوليد[2]

ردة فعل الوليد هذه، تنبع من توقعاته هو أم من فهم مقاصد مرسل القرآن؟ لو أنه كان يحكم توقعاته هو، لفسر الآية حتماً لمصلحته، ولقبَّل القرآن وأعاده إلى مكانه، ولكنه فهم الآية على عكس توقعاته، أي أنه فهم منها تهديد الجبّارين، وعدّ نفسه منهم، وقد فهم التهديد والاطلاعات التي يتضمنها القرآن عن المعاد، بحسب توقعات صاحب القرآن وليس حسب توقعاته هو.

ألا يعني غضبه أنه فهم معنى الآية على عكس توقعاته، وأدرك أن مفهوم الآية أن الله ليس القاتل وإنما الناس الجبارون والحقيرون؟ فإذا فهم كل إنسان القرآن بحسب انتظاراته وأفكاره وسلائقه، وحكم ميوله ورغباته، لا يمكن حينئذ للقرآن، بل لأي نص أو كلام، أن يصبح بلون المحيط، وبفهمِ قارئه نفسه وليس القرآن، لقد فهم القرآنَ المعاندون والمؤمنون، وإن كان بعضهم قد نفروا منه، وبعضهم الآخر قد تساموا إلى مرتبة الشوق. إن الاعتقاد والإيمان والقبول هي غير الإدراك والفهم والتفسير.

---

(1) سورة إبراهيم: الآية 15.

(2) تتمة المنتهى في وقائع أيام الخلفاء، المكتبة المركزية، 1333 (1994)، ص91.

4 ـ ماذا يعني سؤال التاريخ؟

نصل هنا إلى سؤال التاريخ أو الإصغاء إلى التاريخ الذي يجب أن يرشدنا إلى الإجابة عن عدة أسئلة.

«أي العلاقات والانتظارات تقود المؤلف إلى إبداع النص؟ في أي الظروف والشروط التاريخية تَكلّم؟ وكيف كانت ظروف المخاطبين وشروطهم التاريخية؟ وماذا كانت معطياته وإمكاناته اللغوية للقول والكتابة؟»[1].

كيف يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة؟ قيل: «فقط منهج التحليل التاريخي، التحليل الذي يجب أن ينجز من دون تردد وبالحد الأدنى من التدخل»[2].

هنا قيل: «في هذه المرحلة قعدت القواعد والقوانين المرتبطة باللغة وبالحوار، التي كان القدماء أحياناً يسمونها قواعد التفسير، كما أن «مباحث ألالفاظ» في علم أصول الفقه كلها تعود إلى هذه المرحلة»[3].

ليس مراد السادة من سؤال التاريخ، القواعد والقوانين المتعلقة باللغة وبالحوار، وإنما قصدهم تفسير التاريخ. ليس معلوماً على هذا النحو إن كان المفسر يجب أن يكون مؤرخاً، أو أديباً أو الاثنين معاً: قطعاً، غير الأديب، ومن لا يعرف آداب لغة من اللغات، لا يستطيع أن يفسر أحدَ نصوص تلك اللغة، لكن إن لم يكن المفسر مؤرخاً ولا يُحسن

(1) تأويل الكتاب والسنة، ص24 و25.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه، ص55.

فن التحليل التاريخي ألا يصلح لأن يقوم بمهمة لتفسيره؟ كيف يمكن أن يستخرج سؤال التاريخ من خلال التحليل التاريخي، وكيف ترتبط جميع الأعمال الأدبية لأحد المفسرين بهذا النوع؟ من البديهي أن يعلم المفسر المعنى الكامن وراء اللفظ لأي لفظة أو جملة، ويتوصل إلى معرفة مراد التكلم أو المؤلف الجدي؛ ولكن ما هو تأثير هذا الأمر، وهل هو مرتبط بالمفسر أو المؤلف؟

- **هل يجب أن يقف المؤلف على تأثير كلامه أو أن المفسر يجب أن يعلم كيف يكون التأثير العادي وغير العادي للنص؟**

إننا، في الحقيقة، بفهمنا لمعاني الألفاظ والجمل وكشف المراد الجدي للمتكلم، نتعرف إلى توقعاته ونتوصل كذلك إلى فهم مقاصده، سواء احتاج ذلك إلى التفسير أو لا.

السؤال المهم: هو: هل الألفاظ المكونة للجمل هي التي ترشدنا إلى دلالة النص وفهم معناه، أو التاريخ والتحليل التاريخي هو الذي يفعل ذلك؟ وهل انتظارات المؤلف والمفسر هي التي توجّه الألفاظ من حيث «الدلالة» أو أن دلالة الألفاظ نفسها هي التي ترشدنا بالمطابقة والتضمين والالتزام إلى مداليل الألفاظ وتركيب الجمل وانتظارات المؤلف وليس المفسر؟

حتماً، طالما أن دلالة الألفاظ توضع في إطار سؤال التاريخ والتحليل التاريخي، نحن لا نعارض القول: إنَّه بالإمكان فهم مقصود المؤلف بوساطة دلالة الألفاظ وأليّات هذه الدلالة، أو ما اصطُلح على تسميته بعلم الدلالة. لكن ليس لعلاقات المؤلف وتوقّعاته وظروفه وظروف المخاطبين التاريخية تأثير كامل في فهم المقصود. لكن النص

نفسه يبين علاقات المؤلف وانتظاراته وأحياناً ظروفه وظروف مخاطبيه التاريخية.

■ **أما إذا وصلَنا نص كتبه مؤلف بقلمه عن حياته الشخصية، ولم يكن لدينا نحن أي اطلاع على علاقاته وانتظاراته، ألا يكفي أن نفهم علاقاته وانتظاراته من خلال هذا النص؟**

الحقيقة هي أن التأويل مورد البحث، قلّل قدر المستطاع من تأثير دلالة الألفاظ ـ صراحة أو ظهوراً ـ وتجاهل دلالات المطابقة والتضمين والالتزام، وأكثرَ القول عن تأثير الفهم المسبق وعلاقات المفسر وانتظاراته، وسؤال التاريخ، إلى الحد الذي يبدو فيه أن فهم المفسر المسبق هذا وعلاقاته وتوقعاته والتاريخ هي التي تفسر النص، وهذا ما يجعل التفاسير تغرق في ورطة النسبية، وليس مستبعداً أن تكون لدينا تفاسير بعدد المفسرين، وأن تكون هذه التفاسير متضادة مع بعضها بعضاً.

من هنا، أن كل تفسير يتوقف على فهم، وكل فهم على فهم مسبق، وكل فهم مسبق على فهم آخر، وأخيراً كلٌّ فهم على تفسير، لم يوصلنا التأويل مورد البحث إلى أي مكان ووقع في تعقيدات الدور والتسلسل الواقعيين وليس التأويليين، ولم تكن النتيجة التي توصل إليها سوى الحيرة وضلالة الشك، غافلاً عن أن الألفاظ إذا كانت صريحة وظاهرة، لا تحتاج إلى التفسير، وإن لم تكن صريحة وظاهرة، يجب أن يكشف المفسِّر النقاب عنها. لقد شرح كلٌّ من صاحب القاموس والمفردات ولسان العرب «التفسير» بمعنى كشف المستور وإظهار «المعنى المعقول»، وبناء على ذلك لا تحتاج النصوص والظواهر إلى التفسير،

ولكنها تُفهم فقط بفهم مدلول الألفاظ والجمل والإحاطة بآداب اللغة.

في ما يتعلق بالقرآن المجيد، الذي هو وحي سماوي، على الرغم من أن الأخباريين ـ استناداً إلى الحديث ـ نهوا عن «التفسير بالرأي»، فهم لم يعدُّوا ظواهره حجة». يقول الشيخ الأنصاري ما حاصله: «ليس في هذا النوع من الأخبار دليل على منع العمل بالظواهر وبالآيات الواضحة المعنى، وليس في هذا النوع من الأخبار دليل على منع العمل بالظواهر وبالآيات الواضحة المعنى بعد تفحص النسخ، وتخصيص الخلاف الظاهر بينها كما ورد في الأخبار، لأنه معلوم أن هذا ليس تفسيراً، لأن كل عاقل ينظر في رسالة موجهة إليه من رئيسه الأعلى يأمره فيها باللغة المتداولة ـ العربية أو الفارسية أو غيرها ـ أن يقوم بعمل ما، فيعمل به ويتمثل لأوامره، فإنّ فهمه هذا لا يُعدُّ تفسيراً، لأن التفسير هو كشف القناع...[1]. للتفاسير بنظر الشيخ الأنصاري، أحد معنيين: أحدهما حمل اللفظ على غير الظاهر، أو على أحد احتمالين متساويين، والآخر حمله على المعنى الأولي والعرف واللغوي من دون تأمل في الأدلة العقلية، ومن دون تفحص القرائن اللفظية.

إن المعنى الأول هو الأصح بنظر المحقق الأصولي الكبير. مع أنه بالإمكان إيجاد شواهد على المعنى الثاني. من هذه الناحية صرحت بعض الكتب الأصولية بأنَّ تفسير الآيات مختص بالبطون والمتشابهات، ولا علاقة له بظاهر الآيات من قبيل: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾، و﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ و﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾.

(1) الفرائد، مصطفوي 1374هـ. ق، ص45.

نعم إذا كان التفسير يختص بالبطون والمتشابهات، ولا يهتم بالنص والظاهر، فإن مشكلة الدور والتسلسل لا تُطرح. لأنه صحيح أن كل تفسير متوقف على الفهم، ولكن لا يتوقف كلُّ فهم على التفسير، وأما الأفهام المرتبطة بالنصوص والظواهر، فيُتوصل إليها بسؤال التاريخ، وتلك أيضاً يُتوصل إليها في إطار مباحث الألفاظ وعلم الدلالة».

ومن لديه معرفة بقواعد «علم الدلالة»، فإن باستطاعته بوساطة هذا الفهم المسبق أن يكشف توقعات المؤلف، كما يستطيع أن يتحقق من الظروف التاريخية للمؤلف، وللمخاطبين بالقوة وبالفعل، وهذا ما يساعده على تفسير تلك الأجزاء من النص، التي تحتاج إلى تفسير.

«ولكن إذا علمنا أن متكلماً أو مؤلفاً يبغي إيصال مراده وتفهيمه، وأنه، وهو في كامل وعيه، لم يذكر قرينة تستوجب صرف اللفظ عن معناه الظاهري، سنفهم بصورة قطعيَّة أن مراده هو هذا المستفاد من ظاهر اللفظ، لأنه في غير هذه الصورة، يكون قد فعل ما يناقض غرضه، وهذا محال»[1].

«إذا كنا في شك حول مسألة: «هل المؤلف كان في مقام تفهيم المراد أو لم يكن، نقول بناءً على المنهج الذي يقرّ به العقلاء: إن الأصل أنه كان في مقام تفهيم مراده، وإذا كنا نشك في وجود القرينة اعتمدنا على أصالة الحقيقة»[2].

---

(1) درر الفوائد للعلامة المجدد المؤسس الحائري.

(2) المصدر نفسه.

يتضح، بناء على ذلك، أن التأويل مورد البحث قد خلط بين «التطبيق» و«التفسير»، فالقول: إن من واجب المفسر أن يسعى وراء التفسير من طريق الفهم المسبق والتوقعات واستنطاق التاريخ، يعني في الحقيقة أنه لا يسعى إلى التفسير إنما إلى التطبيق، وهنالك فرق بين أن نسأل: «ماذا يقول النص؟» وبين «على أي المعاني ينطبق النص؟». إذا كان النص معبراً بدلالة ذاته وظاهره، فقوله معلوم، وإذا كان غير معبر، يجب أن تستنطقه، ولكن بأيٍّ معايير؟ مثل هذا النص يحتاج إلى تفسير، ولكن يجب علينا، بالاستعانة بسائر نصوص ذلك النص وبظواهره، أن نجعل بقيته تتكلم، هنا يُنجز عمل «التفسير» بشكل صحيح فلا نقع في ورطة الدور والتسلسل... إن قسماً كبيراً من آيات القرآن، هي إما نصوص أو ظواهر، وفي جميع الأحوال، هي بغنى عن التفسير، والبقية التي تحتاج إلى تفسير، تفسَّر بمساعدة المحكمات، وبالاستعانة بروايات المعصومين وبمساعدة التفاسير، مع الأخذ في الاعتبار الكل المنسجم للثقافة الإسلامية الأصيلة والنقية، وكذلك البديهيات العقلية؛ وربما أن هذا العمل هو حتماً عمل اجتهادي واستنباطي، من الممكن أن تنتج عنه اختلافات، لكن الاختلافات مقارنةً بالاتفاقات قليلة وغير ذات قيمة وأغلبها قابل للحل.

نرى أن مقدمات التأويل ومقوماته، بصرف النظر عن الإشكالات المهمة الأخرى، ترمينا في «فخ» التطبيق وتخرجنا من حياض التفسير. يجب أن ننتبه كي لا نقع أسرى التطبيق باسم التفسير.

يقول العلامة الطباطبائي: «هنالك فرق بين أن يسأل شخص، وهو يبحث عن معنى آية من آيات القرآن، «ماذا يقول القرآن»، أو أن يسأل:

«على أي معنى نحمل الآية؟»، يتوجب عن السؤال الأول أن تُنسى النظريات في أثناء التحقيق، وأن يُستند إلى ما هو غير نظري، والسؤال الثاني يستوجب اعتبار المسائل النظرية، مسلّماتٍ أساساً للعمل، من المعلوم أن مثل هذا البحث ليس بحثاً عن المعنى نفسه للكلام»[1].

الملاحظ أنه من أجل التخلص من أسْر «التطبيق»، لا مجال أمامنا سوى التخلي عن أكثر مقدمات التأويل مورد البحث ومقوماته، وأن نتخلى أيضاً عن المسائل النظرية، لنفهم ماذا يقول القرآن لمخاطبيه، لا أن نفهم ما هي انتظاراتنا وفهمنا المسبق وتحليلنا التاريخي».

5 ـ ما هو المقصود بـ«المعنى المركزي»؟

إحدى المقومات الأخرى هي «المعنى المركزي للنص أو النظرة الأصلية التي تتمحور حولها مسائل النص»؛ إن كشف «الرؤية الأصلية» تعيننا في فهم تمام المعنى؛ لأن النص مبنيٌّ عليها.

هذا المطلب صحيح، لأن فهم رؤية المؤلف الأصلية ضروري لفهم النص المأثور عنه. فإذا علمنا أن القرآن ليس كتاب تاريخ وقصة وحقوق وطب وفيزياء وكيمياء، وإنما هو كتاب هداية و﴿هُدَى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[2] نتعامل في تفسيره مع خصوصيته، ولن يكون لدينا توقع حل المسائل والمشكلات التاريخية والحقوقية والفيزيائية والكيميائية والطبية، كذلك لا ننظر إليه بوصفه نصاً أدبياً صرفاً، على الرغم من أن مواضيعه لا تتناقض مع التاريخ والحقوق والطب والفيزياء والكيمياء، وأسلوبه من

(1) الميزان، مقدمة الكتاب، ج4، ص1.

(2) سورة البقرة: الآية 2.

الناحية الأدبية يتفوق على جميع الأساليب، وفصاحته وبلاغته بلغتا حد التحدي ليس فقط من حيث الشكل والمبنى، وإنما أيضاً من حيث المحتوى والمضمون.

من هنا، ينظر الإنسان إلى القرآن نظرة متكاملة بوصفه كتاب هداية وبرنامجاً جامعاً، وتفسَّر آياتُه التي تحتاج إلى التفسير انطلاقاً من هذه الرؤية. إن تفسير كتابٍ مثل القرآن مرتبط بوحدة الهدف وبوحدة المنهج، وباللغة المشتركة مع لغة القرآن على أساس آليات «علم الدلالة». والمفسر الذي يبدأ عمل التفسير، بمثل هذه الوسائل، هو مفسر إن لم يوفق كلياً إلى كشف معنى الآية، فإن نصيبه من النجاح سيكون عالياً.

إذا ظهر اختلاف بين المفسرين فبلحاظ أن التفسير عمل اجتهادي؛ وفي المواضع التي يكون فيها التفسير ضرورياً؛ وإن ما يبعدنا عن الخطأ هو إنجاز عمل الاجتهاد بالاهتمام بفهم رؤية النص، والانتباه إلى وحدة الهدف موحدة المنهج ودقة النظرة المتكاملة والتوافق اللغوي الدقيق مع القرآن، والانتباه إلى جميع الآيات ومراجعة الروايات وكتب التفسير.

نحن نعتقد أيضاً بأنَّنا يجب أن نحصّل «الرؤية الأصلية». إن التأويل يطرح السؤال على التاريخ، وكما نعرف، أن الوصول إلى «آلية الدلالة» هو جزء من سؤال التاريخ.

وإذا كان المقصود من كشف «المعنى المركزي للنص» أننا يجب أن نكشف عن الرؤية الأصلية من خلال الاهتمام بنصوص النص وظاهره، فليس هذا المكان المناسب للبحث، وإذا كان الأمر على غير هذا النحو تُطرح معضلة الدور والتسلسل.

إن كشف الرؤية الأصلية مهم، ويجب الاكتفاء بهذا بدلاً من الفهم المسبق والفرضية المسبقة وبدلاً من علاقات المؤلف والمفسر وانتظاراتهما، وبدلاً من سؤال التاريخ بمعناه العام. لكن ألا يحتاج فهم «المعنى المركزي للنص» بحسب المباني التأويلية للسادة إلى «التفسير»؟ ما الذي سيحدث إذا قيل: إن هذا لا يحتاج إلى تفسير، ماذا يحدث حينئذ لمقدمات التأويل ومقوماته، وأن الفهم بحاجة إلى تفسير؟ وإذا كان هذا الفهم يحتاج إلى «التفسير»، وذاك التفسير إلى فهم، كيف يمكننا أن نتخلص من تعقيدات الدور والتسلسل التي لا يمكن تجنبها؟ إذاً لا بد من أن نقر بأن ليس كل فهم حاجة إلى التفسير، وأن بعض الأفهام بغنىً عن التفسير. إذا كان من غير الممكن تشخيص «النظرة الأصلية والمعنى المركزي للنص» بوساطة النصوص والظواهر، فلن يكون ممكناً من أي طريق آخر.

والمؤلف الذي يقصد التفهيم، لماذا لا يستطيع أن يعبّر عن «نظراته الأصلية»؟ إذا تقرر أن نتعرف إلى النظرة الأصلية من طريق العلاقات والانتظارات والفهم المسبق للمفسِّر والأسئلة التي وجهها إلى التاريخ بحسب ميوله، كيف يمكننا أن نصون أنفسنا من تعدد التفاسير وتناقضها، ومن الوقوع في فخ النسبية؟ بل ما معنى الفهم والتفهيم؟

يجب أن نقر بأنه بحسب مبنى مقدمات التأويل ومقوماته، فإن جميع التفاسير تعود إلى فهم المفسرين المسبق وعلاقاتهم وتوقعاتهم وكشفهم عن المعنى المركزي والنظرة الأصلية. ومن هذا المنظور، ليس من الضروري أن يصل المفسرون في تفاسيرهم إلى الوحدة، ولا يجوز أن

ينسب الخطأ إلى أي مفسر، لأن تفسيره بحسب هذه الحيثية أي المطابقة مع علاقاته وتوقعاته وأفهامه المسبقة صحيح، إلا إذا أخطأ في التطبيق والتفسير بالرأي، أي جاء تفسيره غير متطابق مع مبانيه!!!

6 ـ ما هو المقصود بـ«ترجمة النص»؟

نهاية عمل التأويل، مورد البحث، ترجمة النص في الأفق التاريخي للمفسر: «حين يعيش المفسر في أفق تاريخي مختلف عن الأفق التاريخي الذي ظهر فيه النص، وتكون تجربة الاثنين عن نفسيهما وعن العالم متفاوتة، يجب أن يترجم معنى النص بحيث يلائم الأفق التاريخي للمفسر، ومن الواضح أن هذه الترجمة، ليست ترجمة من لغة إلى أخرى، إنها ترجمة تجارب بتجارب أخرى. وبعبارة أخرى، فهم تجارب الآخرين من طريق الأسئلة الناجمة عن تجارب الحاضرين[1].

قال صاحب هذه النظرة من قبل: إن أي فهم مبني على تفسير، وقد أوصل المفسر الآن من طريق التفسير ومن طريق المقدمات السابقة إلى مرحلة يستطيع فيها أن يترجم النص في أفقه التاريخي؛ وهذا أيضاً ليس ترجمة من لغة إلى أخرى وإنما من تجربة إلى أخرى.

نرى أنه بعيداً عن مشكلة «الدور والتسلسل»، وبعيداً عن أن المفسر بدلاً من التفسير توجه نحو «التطبيق» تبرز هنا مشكلة أخرى، وهي أن المفسر يفهم تجارب السابقين بالاستعانة بتجارب الحاضرين. إذا كانت

---

(1) المصدر نفسه، ص28 و29 ملخصاً، ج1، ص360، مؤسسة النشر الإسلامي، 1408هـ. ش.

تجارب الحاضرين بمعنى أن القدماء والحاضرين يشتركون في فهم معنى الألفاظ وأن ذلك المعنى الذي تبادر إلى ذهن القدماء يتبادر أيضاً إلى ذهن الحاضرين، أي أن الفريقين يتشاركان في «آلية الدلالة»، فيكون الحاضرون على هذا النحو غير محتاجين لفهم مقاصد الماضين إلى التفسير، وعلى الدخول بين المفسرين، وإنما يفهمون لغة بعضهم بعضاً وإن كانوا غير متعاطفين في ما بينهم، ولكنهم يملكون لغة واحدة، واللغة الواحدة ضرورية لفهم المراد، وليس التعاطف، وحتماً يرجح التعاطف على اللغة المشتركة، لكن التعاطف جيد «للاستئناس» واللغة المشتركة لفهم المقصود. وعلى حد قول الشاعر الإيراني:

«اللغة أفضل من الصوت، والمحبة أفضل من اللغة المشتركة.

كم من تركيين يبدوان غريبين وكم من هندي وتركي ذوَي لغة واحدة».

أما إذا كان المقصود من تجارب الحاضرين أموراً أخرى ـ أي هذه المقدمات والمقومات التأويلية ـ إضافة إلى الإشكالات التي ذكرناها، إذا وصل المفسر طبق هذا التأويل إلى تفسير أو ترجمة، فإن فهم التفسير أو الترجمة سيحتاج أيضاً إلى التفسير، والطريق المسدود للدور والتسلسل الواقعييْن ـ وليس التأويليين ـ سيمسك بخناق الجميع الذين يريدون فهم النصوص، ذلك أن فهماً بلا تفسير غير ممكن، إلا إذا وافقنا على أن لا يكون الفهم مبنياً على التفسير، وإنما فهم النصوص مستغن عن التفسير، وهكذا يصبح نظام التأويل بلا نظام، فتتداخل الأجزاء ويتداعى بناء التأويل ـ مورد البحث ـ الذي بُني على أسس متزلزلة.

انطلاقاً مما تقدّم، فإن القول التالي لم يحل المشكلة: «يمكن للمفسر أن يصاب بنوعين من الانحراف: أحدهما تشكيل النص الأصلي على نحو شكلي، ويحيل عليه ما لا يفهمه المخاطبون، والآخر أنه يستمد من النص ما يوافق أسئلته ومعارفه المسبقة ليؤيدها ويجعل النص منطبقاً عليها»، قلنا: إنه لم يحل المشكلة، لأنه كلما كان بالإمكان أن يكون لدى المفسر فن، مكّنه من تفسير النص الأصلي وتوضيحه بحيث يفهمه المخاطبون، فينأى بنفسه عن هذا النوع من الانحراف، ولكن إذا كانت مباني التفسير هي هذا التأويل، فإن الانزلاق في ورطة «التطبيق» مكان «التفسير» حتمي ولا يمكن تجنبه. فقد قيل من ناحية: إن المفسر لا يجب أن يقع في الانحراف، ولا أن يستمد من النص التأييد لمعارفه المسبقة، ويطبق النص عليها، ومن ناحية أخرى قيل: إن الفهم المسبق والاهتمام بعلاقات المفسر وانتظاراته وسؤال التاريخ وكشف المعنى المركزي للنص ـ وهذا من طريق سؤال التاريخ ـ وترجمة النص من أفق إلى آخر ضروري للتفسير...

لكن أمن الممكن بوساطة هذه المقدمات والمقومات ألّا يقع المفسر في فخ «التطبيق»؟! في أثناء الانتقال من مرحلة إلى أخرى، اعتماد الفهم المسبق إلى ترجمة النص من أفق إلى أفق آخر فتتحكم استنتاجات المفسر وعلاقاته ورغباته في النص وفي التفسير، كيف يمكن التخلص من فخ «التطبيق»، والتفسير الذاتي والتحريف والتوصل إلى تفسير صحيح؟!

النتيجة، إنه إذا كان هنالك نص لا يملك مفتاحاً للفهم، بوساطة

أوالية «علم الدلالة» ومن طريق دلالة النصوص والظواهر، فإنه لن يفهم بأي وجه من الوجوه. وإذا كان المفسر قد طوى جميع مراحل التفسير التأويلي على نحو متخصص، واستخدم جميع مفاهيمه المسبقة وأسئلته وتوقعاته في عمله وجعل نصب عينيه المعنى المركزي للنص، ونقل النص بفن من أفق إلى أفق آخر، يكن قد أوصل عمل التفسير إلى نهايته.

النص الذي ليس فيه نصوص أو ظواهر، في الأصل، غير قابل للفهم، وأي شخص ينسب إليه أي نسبة يكون في الحقيقية قد تورط في «التطبيق» وعلمه يكون تأويلاً وليس تفسيراً. إلا إذا غلَّف مصلحته العليا بالتعمية والرموز. لكن الهدف من القول والكتابة التفهيم، وإن لم يفهم المخاطبون من الأقوال أو المقالات أي شيء، يكن كلام الناطق والمؤلف هباء ولا جدوى منه.

إن النص الذي يتكون، مثلاً، من نصوص وظواهر لا يحتاج إلى التفسير، وإذا كانت فيه أحياناً متشابهات، فإنه يفسر بالاهتمام بالنصوص وبالظواهر وبالاستعانة بفهم المعاصرين للنص، ووارثيه الحقيقيين، ولا يحتاج إلى الوقوع في تعقيدات التأويل والدور والتسلسل الذي لا يمكن اجتنابه ولا تحل عقده.

حتماً من الواجب الانتباه إلى أن هنالك فرقاً بين النصوص الفنية والنصوص غير الفنية، فالنصوص الفنية لها مخاطبون خاصون، ومخاطبو النص الرياضي علماء الرياضيات، والنص النحوي واللغوي يستدعي أيضاً مخاطبيه الخاصين، إن مثل هذه الفنون لها نصوص وظواهر لأهل الفن ومفاتيح فهمها مخفية فيها. ولكن مخاطبي النصوص

غير الفنية هم الناس جميعاً، وإذا كان فيها متشابهات ومسائل تحتاج إلى التفسير، فإنها تُفهم بالاستعانة بمجموع النصوص والظواهر والروايات والآثار. مع أنه من الممكن في كل عمل اجتهادي، أن تظهر الاختلافات، ولكن هذه الاختلافات جزئية بحيث أنها تتخلص من خطر «التطبيق» وسائر الانحرافات وليس لها منشأ تأويلي، والنقطة الأهم أن نفسر بصورة صحيحة التفسيرات المختلفة.

القراءات الجديدة للمصادر الدينية في مدار النقد(*)

الشيخ صادق لاريجاني

تمهيد

موضوع هذه المقالة ـ وفق الاقتراح الذي قُدّم لي ـ هو «نقد التّفاسير الحديثة، أو القراءات الجديدة للمصادر الدِّينية»[1]؛ وهو عنوان يبعث على الاشتباه إلى حدٍّ معين، ذلك أنه يثير استفهاماً حول قابلية كافة التفاسير الجديدة للكتاب والسنة للنقد والتفنيد، فيما الأمر ليس كذلك، فهذه المقالة لا تهدف إلى أمرٍ من هذا القبيل. وما نهدف إليه هنا، إنما هو نقد النِّسبية المطلقة في فهم النص الديني، فنحن نلاحظ اليوم كتاباتٍ عديدةٍ لمجموعةٍ من الكتّاب في العالم الإسلامي تصبُّ جميعها في الاتجاه النسبي هذا. وبالرغم من أن العبارات المستخدمة أحياناً، ذات معانٍ مختلفة إلَّا أن الأمور في النهاية تصب في مجرى واحد، وهو

(*) تعريب حيدر حب الله.

(1) The Reading of Islamic Sources From a Modemist Viewpoint: A-Criticism.

هذه المقالة في الأصل، محاضرة ألقاها الشيخ صادق لاريجاني في ملتقى «الإسلام والحداثة»، الذي انعقد في 4 و5/ 12/ 1375هـ. ش الموافق 1997م، في مدينة اسطنبول التركية.

الترويج والدعاية لنوعٍ من النزعة التشكيكية والنسبية في فهم النصوص الدينية.

أما كبار المحقّقين المسلمين فيعارضون النّسبية المطلقة في فهم النص الديني، في الوقت نفسه الذي يذهبون فيه إلى الأخذ بمبدأ الاجتهاد وحيويته المستمرة. وفي الحقيقة لن يكون لتحوّل الفهم معنى معقول ما لم تكن لدينا مجموعة من الاستنتاجات التي نعدّها ثابتة، فهؤلاء يؤمنون بثبات بعض المفاهيم على الصعيد الديني، وهي تلك الاستنتاجات المرتكزة على النصوص القطعية للكتاب والسنة، أو المفاهيم التي تشكّل الضروريات الدينية. والتحوّل والاجتهاد في فهم الدين يمكن الاعتراف بهما وفق هذه النتائج الثابتة، ومن دون امتلاك هذه النتائج لن يكون بأيدينا أي معيارٍ لتقييم الفهم والاستنتاجات.

ووفقاً لذلك، عندما نؤكّد، في هذه المقالة، على بطلان النسبية المطلقة، فإننا لا نهدف إلى القول بثبات كافة الأفهام والاستنتاجات، وإنما ندعي أمراً أكثر معقولية وتواضعاً، وهو تحقيق الاجتهاد المتواصل في بعض المقاطع من الكتاب والسنَّة ووجود مقدارٍ من الثبات في بعضها الآخر.

النِّسبيَّة أو المذهب النِّسبي:

قبل الشروع في نقد المذهب النسبي، في قراءة النص الدِّيني، لا بد لنا من تقديم تصور أوضح له حتى تنجلي أمامنا القضية التي يتمحور حولها الخلاف، ومن ثم النظرية التي نقوم بنقدها.

إنّ المطلعين على المجريات الفكرية والفلسفية في الغرب، يعلمون

جيّداً المجالات المتنوّعة التي طُرِحت فيها النزعة النسبية، فهناك توجّهات نسبيّة متشددة ومتطرّفة في مجال عالم المعرفة (Epistemology)، سيما فلسفة العلم (Philosophy of Science)، وكذلك في فلسفة اللُّغة (Philosophy of Language)، وقد كانت هذه التوجُّهات مورداً للنقد على الدّوام من طرف المعارضين والمخالفين لهذه النزعة.

فعلى سبيل المثال ـ بالإضافة إلى المذهب النِّسبي الموروث عن اليونانيين ـ كانت آراء «توماس كون» (T. Kuhn) و«بول فايرابند» (Paul Feyerabend)، في فلسفة العلم[1]، و«غادامر» (H.G. Gadamer) في الهرمنيوطيقا[2]، وبعض آراء «كواين» في فلسفة اللغة[3]، (لا سيما نظرية

---

(1) توصل توماس كون من خلال طرح نظرية الإطار (Paradigm) في فلسفة العلم إلى عدم إمكان قياس النظريات بعضها على بعض (incommensurabiliy)، وهو ما دافع عنه أيضاً فايرابند، ومن بين الكثير جداً من الكتب والرسائل في هذا المجال يمكن الرجوع إلى المصادر الآتية:

أ ـ Thomas Kuhn, **The Structure of Scientific Revolution**, P.43 (Chicago, 1962).

ب ـ A. Musgrave (ed), **Criticism and the growth of Knowledge**, (Cambridge University Press, 1970).

ج ـ P. Feyeraband, **Against** - 285 - 1789, P.223 (Verso, 1978). **Method**, pp.142.

(2) لقد توصل غادامر بطرحه تاريخية الفكر البشري وتقدمه بالفرضيات القبلية وتوقعات القارئ، ومن ثم تبدّل هذه المصادرات والتوقعات على مرّ التاريخ، وتوصل إلى القول بنوعٍ من النسبية المطلقة الكاملة في الفهم البشري، تلك النسبية التي أقرّ بها هو نفسه، راجِع: H. Gadamer, **Truth and Method**, PP.253, 240, PP.269, 272 (Cross Road, 1975).

(3) توصل كواين بطرحه النظرية القائلة إن النظريات تعطي الألفاظ معانيها الموجودة في داخلها، وهذه النظريات لا يمكن اختبارها بمفردها بل لا بد من اختبار العلم كله دفعةً واحدةً... توصّل لنوع من الكليّة (Hoslism) التي تعبر عن أساس لنسبية المعنى من الدرجة الأولى، وهذه النسبية تعد واحدة من أهم أسس أطروحة عدم قياسية النظريات (incommensurability)، وبالرغم من أن البحث كان يدور في البداية حول ألفاظ النظرية (Theoric term) إلا أنه، وعلى أثر التحقيقات اللاحقة على يد بوبر وفايرابند=

الكلية في معاني الألفاظ Holism ونظرية عدم تعيُّن المعنى (Indeterminancy)، ذات جذور نسبية واضحة، وهكذا الحال في إيمانية «فيتغنشتاين» (Wittgensteins Fideism) فإنها تعدُّ، وفقاً لبعض التفاسير، نوعاً من النسبية أيضاً[1]، وذلك بالرغم من أن هذه النسبية ليست

= والآخرين، تم منع التمييز بين ألفاظ النظرية وألفاظ غيرها من حيث اتصالها بالنظرية، ومن هنا قالوا: إن مقولة المذهب الكلي إذا صحت في مورد ألفاظ النظرية فإنها سوف تصدق في كافة الموارد، راجع للاطلاع على عرض النظرية والدفاع عنها:

أ ـ W. Quine, **Two dogmas of Empricism in Quine, From a logical point of view** (Harvard university Press, 1980).

ب ـ J. Margolis, **Science Without Unity**, PP. 108 - 115 (Blackwell, 1987).

أما على صعيد نقل الكلية فراجع:

أ ـ C. Glymour, **Theory and Evidence**, PP. 145 - 152. (Princeton University Press, 1980).

ب ـ W. H Newton-Smith, **The Rationality of Science**, PP. 9 - 13, pp. 148 - 182 (Routledgem 1981).

(1) يقول فيتغشتاين وفقاً لبعض العبارات الواردة في كتاب «تحقيقات فلسفية» (Philosophical Investigation) إنّ معنى الكلام عند المتكلم وكذلك عند السامع تابع لنمط حياتهما (Form of Life) ومن هنا، من الممكن أن يكون كلام مؤمن بالله تعالى وكلام ملحدٌ به، ينفي أحدهما وجوده فيما يثبته الآخر، كلامين غير متناقضين. وهذه النظرية المعروفة بالنظرة الإيمانية، إذا جرى أخذها بصورتها العامة فإنها تنتج نسبية من الدرجة الأولى، إلا أن الإنصاف أن «فتغنشتاين» يعترف في النهاية بأن بعض الحقائق والمعاني متحدة في كافة أشكال الحياة. وبعبارة أخرى: هناك مشتركات في الحياة ونمطها تمثل نحواً من حياةٍ موحدةٍ يشترك فيها كافة البشر، وفي هذا النحو من الحياة الوحدانية ترد القضايا والمعاني على شكلٍ واحدٍ كما تفهم بشكلٍ واحدٍ، لأجل التعمق في هذا البحث يمكن الرجوع إلى النماذج الآتية:

أ ـ L. Wittgenstein, **Philosophical Investigation**, PP. 19, 23, 241, 174, 226 (Blackwell, 1976).

ب ـ K. Nielson, **An Introduction to philosophy of religion**, pp.63 - 140 (Routledge, 1982).

ج ـ G. Conway, **Wittgenstein on Foundations** (Humanities) Press, 1989.

والكتاب الأخير مخصّص بأكمله لدراسة نظرية أنماط الحياة وأشكالها.

صحيحة في حدود اعتقادي، ففي نظرية أشكال الحياة (Forms of life) التي يطرحها يقرُّ بثبات بعض المعارف في كافة أنماط الحياة والعيش، وهو بحث له مجاله الخاص به.

نريد هنا ـ ومن دون أن نلاحق فرعاً فكرياً لفيلسوف معيَّن ـ أن نعرض بصورةٍ مختصرةٍ ثلاث أطروحات فقط من بين الأطروحات المتعدّدة التي تستفاد من مطاوي كلمات النِّسبيين الدِّينيين، ومن ثم نشير إلى نقدها. والجدير بالذكر هنا أنه من الواضح أن المقالة التي تُبنى على الاختصار التام لا تستطيع أن تفي لا بتلك الأطروحات ولا بالانتقادات التي تتوجَّه إلى جزئياتها وتفاصيلها.

الأطروحات المختلفة للنِّسبيَّة:

الأطروحة الأولى:

إنَّ أنواع الفهم البشري جميعها ـ ومن ضمنها الفهم البشري للكتاب والسنَّة ـ في حالة تحوُّل، ومن ثمَّ فليس لنا أي فهمٍ ثابتٍ على الإطلاق، ما يعني نتيجة عدم وجود معلومات قطعية الصدقِ بين أيدينا، أنه ليس ثمّة فهم غير قابلٍ للنقد[1].

---

(1) لقد تكرر هذا الادعاء بصور وأشكال مختلفة ـ وإن بمضمون واحد ـ في كلمات المثقفين المسلمين والعلمانيين انظر:

أ ـ محمد أركون، **من الاجتهاد إلى النقد العقل الإسلامي**.

ب ـ محمد أركون، **العلمنة والدين**.

ج ـ نصر حامد أبو زيد، **نقد الخطاب الديني**.

د ـ نصر حامد أبو زيد، **النص السلطة الحقيقة**.

هـ ـ عبد الكريم سروش، **قبض وبسط تئوريك شريعت**، ص85 ـ 128.

و ـ عادل ضاهر، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، ص347 وما بعدها.

هذه الأطروحة النِّسبية نفسها قابلةٌ للنقد، كما أنَّها من الناحية المنطقية تدمِّر نفسها وتنقض ذاتها.

أمّا النّقد فيتمثّل في قضايا من قبيل «استحالة اجتماع النقيضين» و«2+2=4» وكذلك القياسات المنطقية وأمثال ذلك؛ إذ لا يعقل التحوُّل في فهم هذه القضايا، بمعنى أنه ليس ثمَّة شخص يدَّعي إمكانية اجتماع النقيضين في ظرفٍ واحدٍ، وبعبارةٍ أكثر منطقية يحكم كل إنسان بعدم وجود اجتماعٍ للنقيضين في العوالم الممكنة، أو بعدم صحَّة المعادلة: 2+2=5 مثلاً، وهكذا الأقيسة المنطقية إلخ. . .

وبالإضافة إلى المشكلة السابقة تنقض هذه النظرية نفسها أيضاً، أي أن شمولها لنفسها يستدعي عدم شموليتها أيضاً، فإذا كانت كافة الأفهام البشرية في حالةٍ من التحوُّل والتبدُّل، فإن هذا الفهم نفسه هو في حالة تحوُّل وتبدّل أيضاً، فمن الممكن أن لا تصْدق هذه القضية في ظرفٍ ما أو في عالمٍ ما، ومن ثمّ لن تكون كافة الأفهام في حالٍ من التحوّل والتغيّر.

وقد أجاب بعض الباحثين عن هذه الإشكالية المعقّدة فقال:

أولاً: إن مقولة «كل الأفهام في حال التحوُّل» إنما هي مقولة من الدرجة الثانية؛ بمعنى أنها ناظرة إلى قضايا الدرجة الأولى، ولذلك فليس ثمة أي تالٍ فاسدٍ من تعميم الحكم لقضايا الدَّرجة الأولى.

ثانياً: ليس تحوُّل الفهم ذا صيغة إثباتية ـ إبطالية دائماً، بل إن ذلك يشمل ظاهرة العمق والتعمُّق في الفهم نفسه، فالفهم الأعمق لا يلزم منه بالضرورة إبطال الفهم السابق أو إثباته، بل إن ذاك الفهم السابق نفسه قد أصبح أكثر عمقاً[1].

(1) عبد الكريم سروش، **قبض وبسط تئوريك شريعت**، ص300 ـ 302.

وفي ظنّي الشَّخصي، أنَّ هذا الجواب لا يحل مشكلة النِّسبية المطلقة بأي وجهٍ من الوجوه، بل إنه في الواقع يعدّ نوعاً من الفرار من المشكلة نفسها، إذ إنّ مجرد القيام بتقسيم القضايا إلى قضايا الدرجة الأولى وقضايا (First Order) في حال تحوُّل فيما قضايا الدرجة الثانية (Second Order) في أمان من هذا القانون؟ ومجرد كون القضية ناظرة إلى قضايا أخرى لا يسوِّغ هذا التفكيك.

إن علينا أن نسأل: هل أن التشكيك الذي أثاره النّسبيون، في مناطه وجوهره، شاملٌ لمثل هذه القضايا أو لا؟

في تصوُّري الأمر كذلك بالتأكيد، ذلك أن القول بتحوُّل المعارف، وفق تصريحات الكثير من القائلين به، ناشئ عن المحدودية البشرية، ففهم الإنسان يتشكل تبعاً لمحدوديته البشرية، ومن ثّم فلا مفرّ من أن تسري تلك المحدودية إلى معارفه.

ومن هنا، فإذا كان هذا هو استدلال النِّسبيين، فإن هذه الإشكالية تسري إلى معارف الدرجة الثانية، كما هو الحال في معارف الدرجة الأولى، وحصره بالأخيرة لا دليل عليه.

أمّا الجواب الثاني المتعلّق بمسألة التعميق، فإنّه يحتاج إلى إثبات مقولةٍ جديدةٍ تسمَّى «التعميق»، فهل ثمّة شيء اسمه التّعميق غير التكامل الكمّي المتبلور على شكل الإثبات والإبطال؟ إنني غير قادر على الموافقة على شيء من هذا القبيل، فالكثير من الأمور التي أطلقوا عليها اسم تعميق الفهم، والفهم المعمّق، إنما تؤول إلى تأسيس قضيَّةٍ جديدةٍ مختلفةٍ عن القضية الأولى، فمثلاً قد يقال أحياناً: إن نظرية الاعتبارات

في «الوجوب» هي نوع من تعميق الفهم لقضية «صلاة الجمعة واجبةٌ»[1].

لكن في تصوُّرنا لا تعمّق نظرية الاعتبار فهمنا لهذه القضية، ولكنها تفسير يقع في مصافّ التفاسير الأخرى التي قد لا تجتمع مع بعضها بعضاً، كتفسير الوجوب على أساس إبراز إرادة الآمر، أو بين الضرورة بين الفعل والكمال المطلوب، وعلى أيٍّ حال فأصل مقولة تعميق الفهم بشكل مغاير للتكامل الكمّي فيه أمر غير قابل للتصديق، فكيف بجعلها أساساً للتحوُّل المعرفي العام[2]؟.

الأطروحة الثانية:

إنّ الكثير من المفردات الواردة في الكتاب والسنّة تفسَّر على ضوء العلوم العصريّة، وحيث إن العلوم العصرية في حال تحوّل دائم، فإنَّ فهمنا للكتاب والسنّة المشتملين على هذه العلوم هو الآخر في حال تحوّلٍ أيضاً.

فالشَّخص الذي يقرأ في القرآن الكريم، مثلاً، كيف أقسم الله تعالى بالشمس يفهم ـ إذا كان من أبناء القرن الخامس الهجري ـ أن الله تعالى يقسم بكرةٍ مضيئةٍ تدور حول الأرض، ويبلغ حجمها ما يساوي المئة والستين ضعفاً لحجم الأرض. أمّا لو كان معاصراً مطّلعاً على العلوم الحديثة، فإنه يفهم الآية على أنها قَسم بكمّ هائل من الغاز الذي تبلغ حرارته العشرين مليون درجة ليشكل كياناً من طاقة ذرية تدور الأرض نفسها حوله، وهكذا الحال في ما يتعلّق بمفردات من قبيل التين والزيتون

(1) المصدر نفسه، ص187.

(2) صادق لاريجاني، معرفت ديني، ص135 ـ 142.

والشمس والقمر والتراب والدم. . . الواردة في القرآن الكريم. ومن هنا، تقوم الأفكار العلمية والفلسفية بالتحكّم بكل مفردة من هذه المفردات لتمنحها معنًى جديداً لم يكن لها من قبل[1].

هذه الأطروحة ـ التي تختزن بشكلٍ واضحٍ التوجّه النسبي في فهم الكتاب والسنّة ـ تبنى على مبنى غير سليم في ما يرتبط بمداليل الألفاظ، فكأنه حصل هناك تصوُّرٌ يقضي بأن التعرّف على تمام مواصفات شيءٍ ما وعوارضه هو أمرٌ يعدّ دخيلاً في فهم معنى هذا الشيء، وبعبارةٍ أخرى معاني الألفاظ ذات سعةٍ كبيرةٍ إلى درجة اشتمالها على هذه الأوصاف جميعها، وغايته هي أن معاني ألفاظ أي شيءٍ مرتهنة بحجم اطلاع الشخص نفسه على عوارض ذلك الشيء وأوصافه وحقيقته.

وسرُّ الخطأ والاشتباه، في هذا الرأي، هو أن أوصاف شيءٍ ما وعوارضه خارجةٌ عن معناه، وإلا تبدّلت بعض القضايا الممكنة بالنسبة للأشياء إلى قضية ضرورية، فالجملتان: «الشمس تدور حول الأرض»، و«الأرض تدور حول الشمس» تعدّان جملتين ممكنتين، وعلى أيِّ حال فمفهوم كل منهما خارج عن مفهوم موضوعهما، وبالطبع عن اللفظ الدال على هذا الموضوع، وإذا لم يكن الأمر كذلك وكانت جملة «الأرض تدور حول الشمس» داخلةً في معنى كلمة «الشمس» لكانت قضية «الأرض تدور حول الشمس» قضيةً ضروريةً في هذه الصورة؛ ذلك أن معنى الشمس وفق الفرض الأول متضمِّنٌ لهذه النقطة، وهي أن الأرض تدور حول الشمس، والحال أن الذي يبدو لنا هو أن هذه القضية ممكنة، وهكذا الحال في باقي المفردات.

---

(1) عبد الكريم سروش، **قبض وبسط تئوريك شريعت**، ص280 و281.

نعم هناك بحث في فلسفة العلم والفلسفة التحليلية يحكي عن ماهية القضايا العلمية، فهل هذه القضايا ضرورية أو ممكنة؟ ومن غير البعيد أن يكون القول بضروريتها هو القول الأصح، لكن هذه المسألة لا تؤثِّر على البرهان المتقدِّم، إذ يمكن الاستفادة من التحليلية والتركيبية مكان الضرورية والممكنة، فقضية «الشمس تدور حول الأرض» هي بوضوح قضية تركيبية (Synthetic) حتى لو كانت ضرورية (Necessary)، والحال أن القول بدخول أوصاف الشمس في معنى لفظها يوجب تبديل القضية أعلاه إلى قضيةٍ تحليليةٍ، ذلك أن المحمول يتحصّل من مفهوم الموضوع، وهي نتيجةٌ لا يمكن الموافقة عليها بأي وجهٍ من الوجوه.

وبهذا يتضح أن أوصاف الأشياء وعوارضها ليست داخلةً في معنى لفظها، والمعرفة بها هي معرفة يمكن للعلم والفلسفة مثلاً الوصول إليها في مورد ذاك الشيء، فلم يُختزن دوران الشمس حول الأرض أو دوران الأرض حول الشمس في مفهوم لفظ الشمس نفسه.

وبناء على ذلك، فإن معنى المفردات الواردة من هذا القبيل في الكتاب والسنَّة لا يتغيَّر من هذه الجهة على الأقل، نعم إن معلوماتنا في ما يرجع إلى القمر عندما نقرأ آية ﴿كَلَّا وَٱلْقَمَرِ﴾[1] مغايرةٌ للمعلومات السابقة، لكننا من لفظ «القمر» نفهم ما تمّ فهمه من عدّة قرون، أو في صدر الإسلام، ومن ثمّ فلم يحصل تغاير في المعنى اللفظي للقمر، وهناك فارقٌ أساسيٌّ وواضحٌ بين هذين الأمرين[2].

---

(1) سورة المدّثر: الآية 32.

(2) صادق لاريجاني، معرفت ديني، ص119 ـ 125.

إن الأطروحة المتقدّمة هي نوعٌ بسيطٌ من النّظرية التوصيفية للأسماء الخاصة (Descriptive theory of proper name) التي يعدُّ بطلانها اليوم من مسلّمات الفلسفة التحليلية. نعم، النّظرية التّوصيفية تملك بياناً أكثر تعقيداً من هذا يقوم على أساس تثبيت المحكي (Fixing Reference) وعلى أساس مجال القضايا (Scope) ونطاقها، وقد قمت بشرح تفصيلات هذا الأمر في كتابي: «الفلسفة التحليلية، الدّلالات والضّرورات»، كما تعرّضت هناك للإشكالات المتوجهة على هذه البيانات الأكثر عمقاً بشيءٍ من التفصيل أيضاً.

أمّا في ما يتعلّق بالنظريات المبينة لماهيات الأشياء فهذا يحتاج بحثاً آخر ضرورياً أيضاً، فقد يقال أحياناً: إن نظرياتنا الجديدة تعطي عباراتنا ومشاهداتنا معاني جديدة، ولذلك فإن المعاني مسبوقة بالنظريات التي تمثل لباساً لها، لكن لا المشاهدات ولا العبارات تعطي جميع النظريات وكافة المعاني، فبعضها أكثر تأييداً فيما بعضها الآخر لا تأييد فيه من الأساس والجذر، فثبات الألفاظ لا يصح اعتباره مساوياً لثبات المعاني وموجباً له، فالمعاني تابعة للنظريات، وحيث إن النظريات متبدلة فإن المعاني متبدلة أيضاً في الوقت الذي تكون فيه الألفاظ ثابتة[1].

وقد أشار هذا القائل إلى النظريات المرتبطة بالماء والتراب والسماء والأرض في الماضي والحاضر كما جعل من اختلافها مؤكّداً لكلامه هذا[2].

والحق أن هذه المسألة تختلف عن المسألة السابقة، فالمدَّعى هنا

---

(1) عبد الكريم سروش، **قبض وبسط تئوريك شريعت**، ص190.

(2) المصدر نفسه.

هو أن النظريات التي تعطينا مثلاً البنية الماهوية للأشياء تعد أيضاً معيّنة لمعانيها، وهذا الادّعاء أكثر وجاهةً حسب الظاهر من الادعاء السابق الذي كان يقول: إن أوصاف الشيء وعوارضه دخيلة في مفهومه، فالمدافع عن المدَّعى المتقدم يمكنه القول: ألم توضع الألفاظ للماهيات؟ ألم يوضع لفظ الماء، مثلاً، لماهية الماء؟ وعليه فإذا قالت النظرية: إن ماهيَّة الماء عبارةٌ عن «العنصر البسيط السيّال»، فإن المعنى يكون قد تحصّل بذلك، وفي المقابل إذا قيل: إن ماهية الماء عبارة عن H^2O، فإن المعنى سوف يتغير، فإذن في حالة النظريات التي تشرح البنية الماهوية للأشياء يمكن القول: إن هذه النظريات تقوم بتعيين معاني الألفاظ لهذه الأشياء.

وبالرغم من الوجاهة الظاهرية لوجهة النظر هذه إلاّ أنه لا يمكن اعتبارها صحيحةً، ويمكن بالمزيد من التأمل تبيُّن النواقص الموجودة فيها، فحتى في موارد الألفاظ ذات الماهية الواقعية لا يمكن اعتبار النظرية المرتبطة بماهياتها مؤثرةً في معانيها، فلو كان الوضع على هذه الحالة كان ينبغي أن تكون قضية «H^2O» قضيةً تحليلية (Analytic) فيما هي قضية تركيبية (Synthetic) بكل وضوح، فليس الأمر بحيث إن معنى المحمول قد تمّ استخراجه من معنى الموضوع، ومن ثمّ، فصدقه إنما هو بلحاظ عالم المعنى فقط، بل إن هذه القضية ذات محتوى عيني وواقعي مرتبط بالعالم الخارجي.

«سول كريبكي» (Saul Kripke)، في كتابه: «التسمية والضرورة» (Naming and Necessity) سجّل مجموعةً من الأدلة في ردّ المدَّعى المتقدم، وقد طرحتُ هذه الأدلة بشكلٍ مفصّلٍ في كتاب: «الفلسفة التحليلية، الدلالات والضرورات»، ولا مجال لبحثها هنا.

وأكتفي هنا بالإشارة إلى أن الشيء المعقول ـ حتى في مورد أسماء الماهيات ـ هو وضع اللفظ للماهية بنحو الإجمال، أمّا تفاصيل الماهية (أي تلك الماهية التي لا نملك المعلومات الكافية عن زواياها بالدقة) فهي خارجةٌ عن مدلول الألفاظ، وهذا يعني أن مدلول لفظ «الماء» هو الإشارة الإجمالية للماهية المجملة التي نعرف مصاديقها البارزة، ومن ثمَّ ففي هذا المعنى الإجمالي لا علاقة لـ«العنصر البسيط» ولا لـ«H^2O» أيضاً، بل ولا لأية خصوصية أخرى يمكن أن تُقترح من قبل النظريات المستقبلية. وبناءً عليه، فإن ما نفهمه من لفظ الماء في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءًۢ بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّٰهُ فِى ٱلْأَرْضِ﴾[1] هو ما كان يفهمه المسلمون الأوائل في صدر الإسلام نفسه، والتفاوت الوحيد هو أنه من الممكن أن تكون اطلاعاتنا عن الماء غير متوافرة لدى مسلمي صدر الإسلام، وهو تفاوتٌ لا علاقة له بمعنى اللفظ ومدلوله.

الأطروحة الثالثة:

كلّما كانت هناك مصادرات دخيلة في قبول الوحي، فإن هذا سيكون دخيلاً في فهمه، وحيث إن المصادرات والفرضيات القبْلية الدخيلة في الاعتراف بالوحي، إنما تمثّل في الواقع الفهم الخاص للمتديِّنين عن العالم والإنسان فإنه لا محالة سيكون مبنياً على جملة مبانٍ فلسفية ومعرفية خاصّة[2]، وحيث إن هذه المباني الفلسفية والمعرفية في حال تحوّل دائمٍ فإن فهم الكتاب والسنة سيكون هو الآخر في هذه الحال أيضاً.

---

(1) سورة المؤمنون: الآية 18.

(2) المصدر نفسه، ص281 و282.

في تصوُّرنا، فإن الملازمة بين الفرضيات القبلية للاعتراف بالوحي وفهمه إنما هي مجرَّد ادعاء، وهو ادّعاء غير صحيح، ولا يمكن بأي وجهٍ من الوجوه أن تكون شروط الاعتراف بالوحي دخيلةً في فهمه، ومن أفضل الأدلّة على هذا الكلام، الأبحاث التي قام بها المستشرقون على صعيد فهم الكتاب والسنة، فإذا بنينا على أن ما كان شرطاً في قبول الوحي، شرطٌ في فهمه أيضاً، فهذا يعني أنه لا يمكن لأي مستشرق مسيحي أن يفهم القرآن الكريم أو يدرك الأحاديث النبوية وهكذا، وهي نتيجة لا يخفى وضوح بطلانها على أي مبتدئ.

وسرّ الخطأ في هذا المدَّعى هو الخلط الذي حصل بين عمليات «فهم النص» وقبوله، فمن الممكن أن يفهم الإنسان نصًّا معيناً، من دون أن يكون معتقداً به، نعم لا بدَّ من أن يكون هناك نوعٌ من التناغم والانسجام، لدى المؤمن، بين معتقداته وبين فهمه للقرآن والسنة، بيد أن هذا الانسجام لا يعني توقُّف واحدٍ منهما على الآخر.

ما تقدَّم حتى الآن كان عبارة عن عرض ثلاث أطروحات من بين مجموعة أطروحات مختلفة متصلة بالاتجاه النِّسبي في فهم الدين، وهناك بيانات أخرى متعدّدة أيضاً تتعلَّق بهذه النِّسبية لا مجال مع الأسف لطرحها هنا ومن ثم نقدها، لكن المقدار الذي بيَّناه يمكنه أن يدلّل على أن أطروحة الفهم الديني النسبي، مقولةٌ مبنيةٌ على أسس غير سليمة في باب الهرمنيوطيقا (Hermenutics) وفلسفة اللغة (Philosophy of language) يمكن بتنقيحها رفع هذه النّسبية هنا.

النسبية من المنظار الديني:

كان الكلام في البحث السابق منصبًّا على المذهب النّسبي من زاويةٍ

خارجيّة، أي خارج النّطاق الدّاخلي الديني، لكن يجدر بنا الانتباه إلى أمر آخر أيضاً، وهو: هل أن هذه النسبية يمكن الاعتراف بها من جانب الكتاب والسنة أو أنها منفيةٌ جزماً؟

في تصورنا الاحتمال الثاني هو الاحتمال الصحيح، فما يُستنتج من مجموع الآيات والرّوايات المتعددة، يفيد بطلان الاتجاه النسبي وردّه بشكل قاطع، وفي الحقيقةّ، الدين بفرضيَّاته القبلية، لا يمكنه القبول بنسبية الفهم لدى مخاطبيه وبشكل مطلق، أي ذاك الفهم المتعلق بما جاء في الكتاب والسنة بحيث لا نكون قادرين على القول: إن الكتاب والسنة يدلاَّن واقعاً على هذا الأمر.

من جملة الآيات التي لازمها نفي الاتجاه النسي تلك الآيات التي تعبِّر عن القرآن الكريم بأنه «نور» وكتاب «هداية» وتنعته بذلك: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾[1]، ﴿وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ﴾[2]، ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾[3]، ﴿هَٰذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾[4].

إذا كانت كافة الاستنتاجات والتصوُّرات التي نحصل عليها من فهم القرآن الكريم، تخضع لإطار النقص والضعف البشري بلا استثناء، ولذلك فهي في حالة سيلان دائم، بحيث لا يمكننا أن نجزم بأي أمرٍ نفاه القرآن أو أثبته... في هذه الحالة كيف يكون القرآن الكريم كتاباً هادياً؟!

(1) سورة المائدة: الآية 15.
(2) سورة الأعراف: الآية 157.
(3) سورة آل عمران: الآية 138.
(4) سورة الأعراف: الآية 203.

فالكتاب والسنّة لا يمكن أن يكونا هاديين، إلا في الحالة التي يمكن الوصول فيها إلى بعض المحتويات والمضامين، التي يحويانها بشكل قاطع ومطابق للواقع.

ومن جملة هذه الآيات تلك التي تفرض على المسلمين اتباع الكتاب والنور الإلٰهي كما تعدُّ اتِّباع النبي (ص) أمراً لازماً أيضاً: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ﴾[1]، ﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ مُبَارَكٌ فَٱتَّبِعُوهُ﴾[2].

متى يمكننا القول: إنّنا اتّبعنا القرآن الكريم؟ إذا كانت كافة استنتاجاتنا من القرآن قابلةً للتردُّد والتشكيك، فإن الأمر باتّباع القرآن سيكون في هذه الحالة بلا معنى بل فوق طاقة البشر، فوِفق النظرية النسبية: ما يمكن أن يتبع في كل عصر أو ما يتّبع فعلاً، إنما هو مجرّد ظنون وتخيّلات يمكن أن تطابق الواقع كما يمكن أن لا تكون كذلك.

ومن جملة الآيات هنا أيضاً الآية الشريفة: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ﴾، وهذه الآية تدل بصراحة على أن الله تعالى ـ وعن طريق النبي ـ سيقوم بتعليم المسلمين الكتاب والحكمة، فإذا ما كان الفهم البشري في الواقع ناقصاً على الدوام، فكيف يمكن أن نقول: إن المسلمين قد تعلموا الكتاب والحكمة من النبي (ص)؟!

ومن الآيات أيضاً، ﴿هَٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾[3]، ﴿هَٰذَا بَصَٰٓئِرُ لِلنَّاسِ﴾[4].

---

(1) سورة الأعراف: الآية 3.

(2) سورة الأنعام: الآية 155.

(3) سورة آل عمران: الآية 138.

(4) سورة الجاثية: الآية 20.

ومن الواضح أنه لا يمكن للقرآن أن يكون بياناً للناس أو بصائر لهم، إلا في الحالة التي يمكن للناس أن ينالوا فيها الفهم المطابق لهذا الكلام، فإذا كانت أفهامنا عن القرآن الكريم ناقصة بشكل دائم فكيف يمكن أن يكون القرآن بياناً لنا أو بصائر كذلك؟

ويقول الإمام علي (ع) في نهج البلاغة: «وعليكم بكتاب الله فإنّه الحبل المتين» (الخطبة 156)، أي أن كتاب الله هو الملجأ لمن تمسّك به، فإذا كان افتراضنا عبارة عن أنه لا يمكن في أي حالٍ من الأحوال التوصُّل إلى يقين بمضمون هذا الكتاب المقدس ومن ثم فهمه، فهل يمكن أن يكون تمسكنا به ذا معنى من المعاني؟! بل الصحيح أن التمسّك به لا يكون إلا إذا أمكن الوصول ولو إلى مرتبةٍ من مراتب معانيه.

ويقول (ع) في موضع آخر: «وشاهداً لمن خاصم عليه» (الخطبة 198)، أي أن القرآن شاهدٌ لمن أراد التمسّك به في مقام المخاصمة، فلم يقل الإمام: إن ظنونكم أو تصوراتكم التي حصلتم عليها من الكتاب والسنة هي شاهدكم لدى المخاصمة بل قال: إن القرآن شاهدٌ، وهذا يعني إمكانية الوصول إلى فهم القرآن ـ ولو برتبةٍ نازلة منه ـ ليكون بذلك مورداً للاحتجاج ومستمسكاً في الخصام.

الخلاصة:

لقد ألهبت النّسبية في فهم النّص الديني ـ بالمعنى الذي تقدّم في صدر البحث ـ في مرحلة من المراحل، الجوَّ العام، وشملت في تأثيراتها بعضاً من الكتّاب المسلمين في مختلف البلدان الإسلامية، لكن خطر هذه النسبية لا يلمس بشكلٍ جيدٍ من دون الالتفات إلى ما يترتب

على قراءتها ودرسها والاقتناع بها، فالنسبية تفضي في النهاية إلى نوع من العلمانية، كما أنها تفرغ الكتاب والسنة من الهداية التي تمثل الهدف الأصلي لهما.

في تصوّر كاتب هذه السطور، أن طرح هذا النوع من التشكيك والنسبية وترويجه، يمثلان خطراً كبيراً على المجتمعات الإسلامية، لا سيما أن هذا النوع من النظريات يثار ويعرض على أنه «نزعةٌ تجديديةٌ في فهم النص الديني» و«قراءة حديثة للكتاب والسنّة» و«رفض التعصُّب في تفسير المصادر الدينية» و«إحياء الإسلام» وأمثال هذه العناوين، نعم ليس ثمة محقق معارض للتجديد الصحيح في فهم النصوص الدينية والاجتهاد المستمر ـ بالمعنى الواقعي للكلمة ـ فيها، كما أنه ليس ثمة محقق وباحث يقبل بالتعصب في فهم النص الديني، الأمر الذي يؤدي إلى الإضرار بمنهجه التحقيقي، لكن البحث يدور حول حدود هذا الاجتهاد والإحياء ونفي التعصب، إن النسبية في فهم النص الديني تجرّ إلى عدم إبقاء أي تأثير ودور جوهري للكتاب والسنة، وإلى أن يصبح حالهما ـ كما في ثنايا المعارف البشرية ـ هزيلاً فارغاً إلا من الاسم.

وبناءً عليه، فعلى المحقِّقين المسلمين التعرّف بدقّة إلى هذا الخطر وزواياه وتجنُّب النتائج السيئة له، والقيام بقراءة نقدية لأسسه النظرية والفكرية.

اشكالية العلاقة بين المنهج والنَّص الدينِّي

الشيخ شفيق جرادي

تستمر جدليات العلاقة التفاعليَّة بين الدِّين وتطوُّرات الواقع العلمي والمعرفي في فرض نفسها كسؤال إشكالي يتلمس حركةً من الدَّورة الفكرية الباحثة عن موارد الالتباس أو التكامل في هذه العلاقة؛ فمن ثنائيات الدِّين والفلسفة، إلى الدِّين والتصوف، إلى الدِّين والوافد، إلى الدِّين والعلم. . .إلخ. تبرز ثنائية الدِّين والمنهج لتُعَبِّر عن موجة من أنماط وصنوف التَّفكير، ومسببات التأثير ضمن نمطية معيَّنة لما يصح تسميته تفسير أو تأويل النَّص الدِّيني. من هنا، استدعى الأمر في هذه المعالجة لإشكاليَّة العلاقة بين النَّص الدِّيني والمنهج القيام بخطوات تمهيديَّة لمنشأ الاتجاهات والتفاعلات الواقعة والحاصلة عند الباحث في الإطار الدِّيني بتحفّز منهجي ما.

ونبدأ بتحديد تلك الممهدات والاتجاهات بالشَّكل الآتي:

I ـ العقل والفلسفة

1 ـ الفلسفة والعقل:

هل العقل بمرتكزاته الأوَّلية رهنٌ للفلسفة؛ بحيث إننا لا نتمكن من

الحديث عن نتاج عقلي إلّا ونكون حُكماً، نتحدَّث عن نتاج فلسفي؟ أم أنَّ الصُّورة هي أنّ الفلسفة ومباحثها بالضرورة هي مبحثٌ عقلي؟ وبالتالي فالعقل هو المحيط الذي تقبع فيه الفلسفة، وليس العكس، بل إن العمل المنهجي إنَّما يبدأ خط مسيره من: أوَّليات عقلية ثابتة ومن ملاقاة لمجهول هو مشكلٌ يحتاج إلى حل، ومن دهشة تثير في النَّفس الرَّغبة في المعرفة. ومن سؤال مركزي أو أكثر يبحث عن العلل (المصدر والغاية).

لعل جملة الأسئلة هذه والعوامل مع طريقة الفهم على أساس التَّحليل البحثي ـ البرهاني، بالغالب هي الطَّريقة والنهج الذي يسمَّى بالفلسفة. . . وقد يحصل أن البعض ينطلق من جملة هذه المنطلقات، وبطرق مختلفة من الفهم أو إدخال عوامل مختلفة عمَّا ذكرته فيُشكِّل بذلك مذهباً أو نمطاً فلسفياً خاصاً حتى وصل الأمر بالبعض لاعتبار أن الفلسفة هي «ممارسة السُّؤال»، حاملاً عبارة «ممارسة السُّؤال»، على معنى، «الخروج من سؤال إلى سؤال» ومحتجاً في ذلك بأن الجواب في الفلسفة يفنى، بينما السُّؤال فيها يبقى[1]، وهذا يعني في ما يعنيه:

أوَّلاً: أن السُّؤال هو روح الفلسفة والتفلسف؛ (الوجود الذَّاتي) وأن كل مضمون يُطرح بوصفه جواباً، هو عَرَضٌ تتغيَّر صوره ومحمولاته.

ثانياً: بما أن السُّؤال؛ كما في اللُّغة؛ هو الطلب، والطلب هو الشَّرط الضَّروري لحصول المعرفة، فتكون الفلسفة بانبنائها على

(1) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، المركز الثقافي العربي، الدَّار البيضاء، ص 11.

السُّؤال، قائمة مقام الشَّرط الذي تحصل به المعرفة. . . وهذا ما سيفتح للمشتغل بالعلم والمعرفة باب ممارسة التفلسف.

ثالثاً: أن طبيعة السُّؤال تقوم على قابلية استثنائية لإيجاد تداعٍ لأسئلة مماثلة أو ضديَّة[1].

وهكذا، فإن الميدان سيبقى مفتوحاً إلى حدود لا حصر لها، ولعلها قد تصل إلى تعدُّدٍ وتنوُّع يتلاقى مع تعدُّدٍ وتنوُّع الأفهام. . . وهذا ما دعا اليوم إلى فتح الباب واسعاً أمام حيثياتٍ ما، بين العلوم والفلسفة؛ بحيث إنك لن تقبض على معنىً محدَّد للفلسفة. بل كل ما يمكن الوصول إليه:

1 ـ أنَّها «ممارسة للتفلسف» وذلك بالتحفز النقدي لمواجهة أي إشكاليَّة. . .

2 ـ إنها تمثِّل ـ بالغالب ـ وجهة نظر معرفيَّة ـ فلسفيَّة تجاه «رؤية العالم أو الوجود».

3 ـ تتشكل كل نظريَّة فلسفيَّة من قبْليات، لا تنتمي إلى القضايا المنطقيَّة. . . بل هي قبلية تعتمد على الخبرة؛ إذ يلزم التزام الحجَّة الفلسفيَّة بمنطق صوري محكم، وقد يكفي في الغالب تقديم الحجَّة مدعَّمة بمقدمات مقنعة.

4 ـ انبناء النَّظريَّة الفلسفيَّة على نسق من التصوُّرات والأحكام المترابط بعضها ببعضها الآخر بشكل محكم، وقد توضع لمثل هذا التَّرابط

---

(1) انظر: المصدر نفسه.

خصائص هي: البساطة، الوضوح، الشمول، شرطاً لاعتبارها نظريَّة فلسفيَّة تستحق العناية.

لكن مثل هذه الموارد من التوافق بين الفلاسفة، لم يُخرِج الفلسفة عن كونها حالةً إنسانيَّة تغلب عليها القناعة الشخصيَّة، مع كل ما تختزنه من دعاوىً شمولية، وطاقات على طرح الكلِّيات وجمع ما تبعثر أو تكثّر.

وهذه الميزة ـ القناعة الشخصيَّة ـ هي ما أوصلت للقول «بالحق المفتوح» لإنتاج أنماط فلسفيَّة؛ أو فلسفات متنوِّعة... كما وأنَّه هو الذي دعا إلى القيام بخطوتين:

الخطوة الأولى: السعي لبحث حدود ونطاق انتشار المبحث الفلسفي... وهو أمرٌ مرَّ بمراحل متفاوتة من التوسعة والتضييق على حدود نطاق البحث الفلسفي.

ولعله اليوم يتحدد بالمجالات الآتية:

أ ـ الميتافيزيقا أو الأنطولوجيا الفلسفيَّة.

ب ـ المعرفة، ومدى إمكان قيام معرفة موضوعية، وبحث ملاكات الخطأ والصواب، وموضوع القبليات والأحكام واليقين والاحتمال.

ج ـ فلسفة العلوم أي ما يُعنى «بمبحثين رئيسيَّيْن: مبحث المناهج أو الميثودولوجيا، ومبحث المشكلات الناشئة عن تطوُّر تلك العلوم ما لا يدخل في نطاق التخصُّص نفسه. ويتناول مبحث المناهج، المناهج العامّة أو الخاصَّة، ويضم علمُ المناهج العامَّة دراسة

للقواعد العامَّة في أي بحث كقواعد الاستنباط والاستقراء، وهما جزء ممَّا يتناوله علم المنطق. أمَّا المناهج الخاصَّة، فهي دراسة لمنهج البحث في كلٍّ من تلك العلوم؛ إذ يختلف منهج علم ما باختلاف موضوعه... وكذلك تختلف المشكلات الفلسفيَّة الناشئة من تلك العلوم باختلاف العلم موضوع البحث»[1].

ولا يخفى أنّه ونتيجة مثل هذا التقسيم، ومراعاة الدَّور الفعَّال الذي أخذه علم المناهج في إطار المبحث الفلسفي، وبسبب طبيعة التأثير والفعاليَّة المتبادلة بين الإشكالات التي تولّدها العلوم، والمناهج التي تعمل على بحثها ونقدها وتحليلها كما وتركيب معطياتها، تولَّدت فلسفات مثل فلسفة اللُّغة، وفلسفة الدِّين، وفلسفة الفقه، إلخ... وهذا سيفتح الباب واسعاً للدخول إلى مبحث طبيعة العلاقة بين النَّص الدِّيني، سواءً في إطاره العام «الدين ككل»، أو في إطاره التفريعي «الشَّريعة» أو «الفقه».

الخطوة الثَّانية: الانطلاق من أسئلة وإشكاليات وفرضيَّات أعم من الفلسفة؛ وعدُّها ممَّا يصحُّ إطلاق اسم «علم الفلسفة» عليه... من هذه الأسئلة: إلى أيِّ حدٍّ يمكن اعتبار الاختلاف بين الفلاسفة ومذاهبهم أمراً حيوياً؟

وهل يمكن للفلسفة أن تكون علماً؛ أي هل للفلسفة موضوعات محدَّدة، ومنهج محدَّد، ونتائج مثمرة يتناولها الفيلسوف عن سابقه يصححها، أو يعدّلها أو يطورها؟[2].

---

(1) راجع محمود زيدان، **مناهج البحث الفلسفي**، الهيئة المصرية العامَّة، ص 21 ـ 23.

(2) المصدر نفسه، ص 124.

ومن الاقتراحات الإشكاليَّة... اعتبار كل منهج أو طريقة بحثية تتحرك في معالجتها على أساس التَّحليل: وهو إجراء يعتمد **«تحليل فروض أو تصوُّرات أو مواقف معيَّنة، إما لدحضها، أو لتوضيحها، أو لانتقاء عناصرها المقبولة، ونبذ عناصرها الأخرى التي لا تقف أمام النقد»**[1].

التركيب: وهو خطوة تأتي بعد التَّحليل، من أجل: **«ترتيب ما وصل إليه من عناصر ترتيباً جديداً، أو تصنيفها تصنيفاً جديداً، أو اكتشاف علاقات جديدة بين تلك العناصر، أو هذه كلها جميعاً»**[2].

كما وتتحرك المعالجة خاصَّة عند التركيب على أسس فرضيَّة فلسفيَّة يعمل على تفاعلها مع العناصر التي يشتغل عليها ويضعها كنقطة مركزيَّة في مواجهة المشكلات والطُّروحات. يبقى أن نشير إلى أن هناك اتفاقاً شبه مطبق بين الفلاسفة، خاصةً منهم المشتغلين والمُولين للمنهج أهميته الاستثنائية... مفاده أنَّه إذا كان للمنهج سبَقٌ «منطقيٌ» على النَّظريَّة، إلاَّ أنَّه ـ في الفلسفة ـ لاحقٌ «زمنياً» للنظريَّة أو المذهب الفلسفي.

ولا شك في أن مثل هذه التحديدات، في الوقت الذي تسمح لنا فيه بتلمس المحدِّدات الخاصَّة بالفلسفة والمنهج الفلسفي... فإنَّها تشعرنا بالضرورة اللاَّزمة لاكتشاف طبيعة العلاقة بين المنهج في تلوينه وسماته الفلسفيَّة، والنَّص الدِّيني في رؤيته ومذهبه النَّظري.

وتتأكد هذه الضرورة مع الالتفات إلى الإشارات العديدة التي يمكن

---

(1) المصدر نفسه، ص 124.

(2) المصدر نفسه، ص 124.

أن نجدها في طيّات مباحث، أو حتى تصريحات علماء الدِّين في الإسلام... سواء منها في إطار علم الكلام أو الأخلاق أو الفقه...، ذلك بِعَدِّ هذه العلوم من سنخ العقل النَّظري تارةً أو العقل العلمي أخرى... ومن الإشارة إلى طريقة الحجج القرآنية أو الروائية وصياغتها واستهدافاتها... فهي أمور تضعنا أمام اعتبار أن ربَّ الحكماء حدّث النَّاس بالحكمة، وبيَّن وجهة الدِّين في نظرته للوجود والعالم والإنسان والحياة، إلاّ أن هذا ليس بالأمر الذي يعفينا من التأمُّل في العلاقة بين الفلسفة والمنهج والنَّص الدِّيني؛ لأن الصُّورة ليست خالية من جملة من التعقيدات والتشابكات المفاهيمية والأحكام القيمية في تحديد أفق العلاقة بين هذه الأمور...

II ـ المنهج

إن الكلام عن المنهج وعلاقته بالعقل والفلسفة يدفعنا للحديث عن مستويات المعالجة التي يقوم بها المنهج، والتي منها:

أوَّلاً: المستوى المتعلِّق بالآليات وأساليب وتقنيات البحث العلمي؛ إذ «**المنهج العلمي هو أسلوبٌ فني، يُتَّبع في تقصي الحقائق وتبيانها، ويحتوي على عناصر التشويق، التي تُحفِّز القراء إلى البحث وتُمكِّنهم من التعرُّف على أسراره، ولهذا لم تكن المناهج قوالب ثابتة تستوجب التقيُّد بها، كما يعتقد البعض، بل هي أساليب تختلف بالضرورة من موضوع إلى آخر، ومن باحث إلى آخر، وحسب الظَّرف الزماني والمكاني والفلسفة التي دفعت الباحث إلى اختيار الموضوع والبحث فيه**»[1].

(1) عقيل حسين عقيل، **فلسفة مناهج البحث العلمي**، مكتبة مدبولي، 1999م، ص 50.

وعليه، فإنَّ المنهج في هذا المنظور يتشكّل من:

أ - الأسلوب الفني التشويقي.

ب - الأسلوب الذي يخوّلنا التعرُّف إلى الحقائق.

ج - الأسلوب المراعي لمتطلبات الظروف الزمانية والمكانية.

د - وأخيراً الأسلوب الخاضع لفلسفة ورؤية خاصَّة بالباحث.

ثانياً: المنهج هو منطق التَّفكير، وهنا يكون التَّركيز على القواعد المعتمدة في منطلقات البحث، وضوابطه التي ينبغي أن تحكم سيره وخطواته؛ لذا عُدَّ المنطق الأرسطي منهجاً، كما عُدَّ المنطق التَّجريبي منهجاً أيضاً.

ومن هذه المناهج المنطقيَّة:

أ - **المنهج الاستدلالي**: **«وهو منهج يبدأ من قضايا مبدئية مسلّم بها إلى قضايا أخرى تنتج عنها بالضرورة من دون الالتجاء إلى التَّجربة. ويتم هذا بواسطة القول، أو بواسطة الحساب»**[1].

ب - **المنهج التَّجريبي**: **«وهو منهج يُبدأ فيه من جزئيات أو مبادئ غير يقينية إلى قضايا عامَّة، وبالاستعانة بالملاحظة والتَّجربة لضمان صحَّة الاستنتاج»**[2]، **وهو ما يصح إطلاق المنهج الاستقرائي عليه.**

ج - **المنهج الجدلي**: وهو يذهب إلى **«القول بأن الأشياء تنطوي على**

(1) عبد الرحمن بدوي: مناهج البحث العلمي، ص 18.

(2) المصدر نفسه.

جوانب أو مظاهر متناقضة، وبأن التواترات أو الصِّراعات هي القوَّة الدَّافعة التي تحدث التغيير»[1].

هنا علينا الإشارة إلى أنَّه وعلى ضوء الطَّبيعتين المذكورتين للمنهج، نشأ علم خاص «الميثودولوجيا» أُطلِق عليه «علم المناهج»، وهو يبحث في جملة العمليَّات العقلية، والخطوات العمليَّة، للكشف عن الحقيقة والبرهنة عليها.

وبالتالي فما دام «**أن العلوم تتمايز بموضوعاتها، فهي تختلف كذلك بمناهجها؛ ولذلك لا يمكن الحديث عن منهاج عام للعلوم... إذ لكل علم منهاجه الخاص، تفرضه طبيعة موضوعه...**» بل إن المنهج قد يستكشف بعد القيام بالبحث العلمي عبر ملاحقة الخطوات الفكرية والعمليَّة ثم القيام بوصفها وتحليلها وتصنيفها، ومناقشتها ونقدها، كل ذلك من «**أجل صياغتها صياغة نظريَّة منطقيَّة قد تفيد العالم في بحثه، وتجعله أكثر وعياً لطبيعة عمله**»[2].

ثالثاً: اعطاء المنهج نفس معنى «المعرفيَّة»، بل اعتباره مضارعاً للأبستمولوجياً؛ إذ «**إن الضَّابط المنهجي يعني القانون الفلسفي أو المبادئ الفلسفيَّة الناظمة بتحديد واضح للأفكار، فالمنهجيَّة تقنين للفكر...**» لكنها معرفة المعرفة؛ إذ شرط اعتبار المعرفة منهجيَّة، هو تمتعها بطبيعة تقنينية؛ إذ «**دون هذا التقنين يتحوَّل الفكر إلى تأمُّلات وخطرات انتقائيَّة**

(1) موسوعة **المورد**، مادة «منهج».

(2) راجع محمد عابد الجابري، **مدخل إلى فلسفة العلوم**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 1994، ص 23.

قد تكون عبقرية ومشرقة جداً. . . لكنها لا تكون منهجيَّة، فمنهجيَّة الأفكار أو تقنينها بالمنهج تماثل حالة توليد القوانين من الطَّبيعة».

وبالنتيجة يقرِّر أصحاب هذا النَّحو من فهم التعاطي مع المنهج أن:

«المنهجيَّة التي نعنيها هي خروج العقل من حالة التوليد الذَّاتي للمفاهيم إلى اكتشاف النَّسق المرجعي الذي يحاكم هذه المفاهيم نفسها ويؤطِّر لإنتاجها؛ بحيث يحكم التَّطبيقات في مختلف الحقول الأخرى، فالمنهج هو خلاصة قوانين تحولت إلى نظريات، تحولت بدورها إلى إطار مرجعي، وليس مجرَّد صياغة موضوعية للتفكير»[1].

فهذا المستوى من فهم المنهج يقوم على اعتباره:

أ ـ قانوناً فلسفياً ناظماً.

ب ـ وهو منطقٌ تقنينيٌ للفكر.

ج ـ وهو جملة من القوانين المولِّدة للمفاهيم.

د ـ بل إنَّه تجاوز توليد المفاهيم نحو اكتشاف النَّسق المعياري لمحاكمتها (وهي طبيعة منطقيَّة).

هـ ـ يمثل المنهج إمكانية تؤهِّل الباحث تطبيق المفاهيم والقواعد والأنساق على الحقول المختلفة (وهذا يعني إمكانية قيام منهج معرفي واحد لجميع أو لغالبية الحقول المعرفيَّة والعلميَّة).

و ـ أخيراً إن قوانين المنهج تمثل الإطار المرجعي ـ المعرفي، ولعلنا إذا أردنا التعاطي مع هذه المستويات الثلاثة من فهم المنهج، فنحن

---

(1) انظر: أبو القاسم حاج حمد، **منهجيَّة القرآن المعرفيَّة**، دار الهادي، ص 34 ـ 35.

تارةً أمام تقنية بحثية ـ تعبيرية... وأخرى أمام تعدُّد في ضوابط القراءة محكومة بخلفيَّة الباحث من جهة، (الفلسفة التي يستند إليها). ومحكومة بالحقل الذي يعالجه من جهة أخرى (الموضوع)؛ وبذلك تتعدَّد المناهج بتعدُّد الخلفيات والموضوعات.

أمَّا على المستوى الثَّالث فسنكون أمام رؤية شمولية تحكم مساري المنهج الأوَّل والثَّاني، وتشكل الوجهة الفلسفيَّة والمرجعيَّة المعرفيَّة التي نعتمد عليها وننطلق منها.

ولعل بحثنا في العلاقة بين المنهج والنَّص وإمكانية قيام منهج فلسفي لقراءة النَّص الدِّيني، سيتناوب في معالجته بين الفهم الثَّاني والفهم الثَّالث للمنهج، إذ منهما يُشتمُّ أيضاً أخذ معنى العقل، أو التعقُّل، أو البنى العقلية في مضمار الفهم الثَّالث للمنهج.

وهنا نجيء إلى النص، أو النَّص الدِّيني... فلقد تعاطت المدارس التَّحليلية والمنهجيَّة المعاصرة مع كل أثر مكتوب أو مقول أو حفريٍّ أيضاً على أنَّه نص... بل إن بعضها توسَّع في هذا المعنى ليشمل كلَّ معطىً أو مرسال يتَّصل بنا.

والنَّص من حيث المعنى المعاصر يختلف عمَّا هو عليه من استخدام في القديم؛ إذ الاستعمالات القديمة في كتب البلاغة والنقد لم تكن تلجأ إليه، باعتباره مفهوماً جامعاً، وكانت تسمي كل تجلٍّ نصي بحسب انتمائه إلى جنس أو نوع معيّن، فتنسبه إليهما، وهكذا ارتهن تقسيم النَّص إلى:

أ ـ معاينة القدماء للتجلِّي الكلامي.

ب ـ طبيعة فهمهم له.

ج ـ طريقة تعاملهم معه.

فلم يكونوا يهتمون بالكل المتَّصل بالقصيدة مثلاً أو حتى بالنَّص القرآني؛ إذ لا يقرأونه كنص جامع من الدفة إلى الدفة.

إلا أن الدِّراسات المعاصرة، للنَّص فضلاً عن كونها تعاملت معه ككل جامع، فإنَّها وعلى يد البنيوية جاءت لتضع حداً فاصلاً بين مرحلتين في فهم النَّص وتحديد دلالته وأفق تحليله وانجازه... فقد وضعت البنيوية تصوُّراً جديداً للنَّص؛ لأنها انطلقت من تحديد التصوُّر التقليدي الذي كان سائداً، ومن خلال تحديدها لما يتشكل منه، قدمت تصوُّراً مغايراً ومختلفاً، ويبدو لنا ذلك بوضوح من خلال ما يأتي:

أ ـ إذا كان النَّص في النَّظريَّة التقليديَّة محدَّداً؛ بمعنى أنَّه مكتمل، ومُنْتَهٍ... فمع البنيوية صار مفتوحاً على احتمالاتٍ دلاليَّة، حتى الكاتب قد لا يكون ملتفتاً لها.

ب ـ انطلقت النَّظريَّة التقليديَّة من اعتبار أن النَّص يحمل دلالةً محدَّدةً... وقد عملت على رصد المصدر الذي ينطوي فيه المعنى، كما وينكشف من خلاله.

بينما قامت الفكرة المعاصرة على اعتبار الحق بتحديد وتقديم دلالات وقراءات متعدِّدة... إذ كل نص يحمل أفقاً واسعاً من الدَّلالات، وكل قراءة تكشف عن دلالة مختلفة، وهذا ما سمح باعتبار القراءة إعادة إنتاج النص.

ج ـ اعتبرت النَّظريَّة التقليديَّة أن الكاتب هو صاحب السُّلطة العليا

على النص؛ وأن القارئ إنَّما يتحدد دوره بمعرفة الدَّلالة الكاملة في وعي أو لاوعي الكاتب. . . وذلك باعتبار أن المعنى المقصود للكاتب هو الغاية المرجوة؛ وما على القارئ إلَّا ضبط المعنى من خلال نفس المؤلف، أو العصر الذي ينتمي إليه عمد التصوُّر البنيوي إلى طرح نظريَّة «التناصّ» والتي تذهب إلى أن كل نص هو وليد تفاعل وتناص مع نصوص مختلفة شفاهية ومكتوبة، بل هو تفاعل مع أنظمة علامات غير لسانيَّة أيضاً، وأن النَّص وهو يتفاعل معها يضمنها نظامه اللِّساني بواسطة عمليَّة «التلفيظ».

وبذلك «**صار النَّص لانهائياً، ومتعدداً من زوايا مختلفة: دلاليَّة وقرائية وعلاماتية. وبسبب هذا التعدُّد لا يمكن لأي قراءة أن تستنفده؛ لأنَّه مفتوح أبداً»[1]. وهذا ما سمح بتشكيل آراء ونظريات متنوّعة بشكلٍ كبير، وغير منضبط أحياناً.**

وبذلك، فإنَّه ممَّا لا يخفى، مقدار ما يحمله هذا المنهج المعاصر من مغايرة واختلاف مع الموضوع ـ النص القرآني ـ الخاص؛ إذ إنَّ المناخات التي ولَّدت حركة هذه النَّظريَّة؛ ـ وطبيعة قراءاتها للنَّص؛ ـ تنطلق أوَّلاً وبالأساس من اعتبار النَّص المبحوث عنه، وليدَ تفاعل وتناص ثقافي وبيئي بشري.

إذ محورية الإنسان، واعتباره ابن بيئته والثقافة التي ينتمي إليها أو التي تحيط به، هو الذي سمح لهذه النَّظريَّة أن تأخذ مداها الحيوي. . . وهي إنَّما تكرست بالأصل في قراءات النُّصوص الأدبية؛ ومنها تجاوزت

(1) للتوسع انظر: «من النَّص إلى النَّص المترابط»، مجلة عالم الفكر، العدد الثَّاني، عام 2003، ص 77.

لتمارس قراءتها ونقدها لنصوص فكرية، وبعد ذلك لنصوص دينيَّة، وكانت مشروعية تعاطيها مع النُّصوص الدِّينية تقوم على اعتبارها نصوصاً اختلط فيها البشري بالإلهي، وهنا كونت الزاوية التي أمكنتها من توظيف بيئة نصية دينيَّة تتكيف مع مشروع القراءة الجديدة.

ومع وقوع العديد من العقبات اضطرت هذه النَّظريَّة لإيجاد مناخات أكثر قابلية، وتكيُّفاً، ومشروعيةً، لبناء علاقة بين النص ـ الدِّيني، وحرفة القراءة البنيوية؛ أن تمارس نقداً تحليلياً ـ تأويلياً؛ للفصل بين ما هو بشري في النص، وما هو إلّهي فيه. كما وتبحث عن دائرة المقدَّس من غير المقدَّس؛ كمرحلة أولى؛ في الحقل الدِّيني.

فشكلت معطياتها على الأساس الآتي:

أوَّلاً: التفريق بين النَّص الدِّيني، والتُّراث الدِّيني؛ واعتبار أن الأوَّل إن كان مصدره الإلّه (الوحي أو الإلهام)، فإن الثَّاني مصدره الإنسان (العقل أو الثقافة).

وبذلك تمَّ الحديث عن مستويين من المعرفة الدِّينية... المستوى الأوَّل نصوصي وهو الدين؛ والمستوى الثَّاني تفسيري وهو «نظام فهم المنظومة الدِّينية».

والذي يمكن نقاشه هو الثَّاني، حتى ولو شكَّل الهامش الأكثر فعالية من الأصل.

ثانياً: إعادة صياغة مفهوم «المقدَّس والمدنَّس» على أساس ما هو غيبي، وما هو زمني؛ وطالما أن الإنسان ـ حتى في دائرة الدين ـ إنَّما يتعاطى مع كل ما يتمثَّل بالحيِّز الزمني، فإن كل منتج ولو دينياً، هو منتج

غير مُقدَّس ولا حرمة لأبعاده ومعانيه المفتوحة على كل عاصفة تأويلية.

ثالثاً: إحياء الفهم النسبي وربطه بالمقدَّس؛ على أساس الصلة؛ فما هو مقدَّسٌ عندي قد لا يكون مقدّساً عندك، وبالتالي فالمقدَّس وإن كان حقيقة مطلقة إلَّا أنَّها غير محدَّدة؛ بل هي مجرَّد نزوع يتولد أو يتأكد أو يتطوَّر من خلال التَّجربة الدِّينية؛ وغالباً ما تكون التَّجربة الدِّينية فرديَّةً... وما كان فردياً فإنَّما يعني صاحبه، ولا يجب انطباقه على غيره بالضرورة.

وبهذه الخلفيَّة فَتحت الاتجاهات المعاصرة طريقها نحو نظريَّة «الهرمنيوطيقا» لتمارس من خلالها قراءتها للدِّين. إلى أن تشكلت كنظريَّة فلسفيَّة حاكمة على كل نص تحت سلطة «الحق في التَّأويل». لكن وعلى كل حال، فلو سلَّمنا بإمكانية التوافق بين طروحات هذه النَّظريَّة ومناخات دينيَّة لا تعتبر النَّص موحىً بالمعنى الدَّقيق للكلمة؛ إذ عنصر الإلهام والعبقرية الإنسانيَّة حاضرة ـ بحسبهم ـ في النَّص الدِّيني.

إلا أنّ ذلك غير وارد إطلاقاً في ما يخصُّ النَّص القرآني، الذي يعتبره المسلمون كلاماً إلهياً قطعيّ الصدور عن اللَّه، وكل حرف فيه هو كلام اللَّه المحفوظ من الله ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾[1]، والذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

بل إنّ فكرة المقدَّس (الغيب) الذي يقابله المدنّس (الدنيوي) لا نتلمسها في الفرز التأسيسي المنهجي والمعرفي والدِّيني عند المسلمين. فالدين هو دين الآخرة والدنيا، والدنيا هي مزرعة الآخرة؛ بل هي منطلق

(1) سورة الحجر: الآية 9.

صراط الآخرة المستقيم؛ ودنيا الدنس هي التي يشكِّلها الإنسان بنزواته ومعاصيه وانحرافه عن السنن الكونية، ومقتضيات الضمير الإنساني. أمَّا بذاتها، فهي خلق اللَّه وكل صادر عن الله سبحانه محترم وكريم.

فالإشكاليَّة هنا تختلف بنيوياً عن كل ما تبتني عليه الإشكاليَّة هناك؛ لذا ما يصح هناك قد لا يصح هنا على الإطلاق.

إلا أنّ هذا لا يعني أن النَّظريات التَّأويلية للنَّص باطلة، بل هو يعني: الانطلاق من كون هذه النَّظريات نظام فهم تأويليٍّ، فعلينا أن نتعامل معها من منطلق البنى والطَّبيعة الخاصَّة بالنَّص الإسلامي.

بل أقول هنا: إنّ الدِّين الإسلامي؛ الذي هو نصٌّ موحى؛ وعقلٌ فطري مجبولٌ على معرفة الله؛ ووجدان عقلائي منتج لإمضاءات عرفية واجتماعية؛ وأخلاقيات تكوِّن شخصيَّة الإنسان (الفرد والجماعة والتَّاريخ) كما تكوِّن شخصيَّة المؤسسة والسُّلطة (الأمَّة والإمامة والدَّولة)، والتُّراث وإن كان غير النص، إلاَّ أنَّه أمرٌ محترمٌ مقدَّس يقبَل النقد والمساس.

والتفاعل العام هنا يقضي في ما يقضي تحديد الخطوات المنهجيَّة الآتية:

أوَّلاً: القيام بفرز منهجي لجغرافيا «القول» في النَّص وكيفية امتداده على مستوى طبقات وتعرجات بنية التفاعل الدِّيني.

ثانياً: القيام بفرز منهجي لجغرافيا «المفهوم» في النص؛ وبنفس المستويات والتعرجات السالفة.

ثالثاً: تثبيت منطقة «المُحكَم» النصي، والعقلي ـ الفطري ـ من «المتشابَه» النصي، والعقلي ـ المكتسب.

رابعاً: توسيع دائرة متن الواقع بحركيته «الغيب والشهادة» على مستوى العلم والمعرفة والتطوُّر.

خامساً: حسم ما يتعلَّق بالفرز بين المعرفة والدَّلالة الانتشارية في أفقها الزمني ومصاديقها المتشكِّلة بحقيقتها عبر أفق الزمن.

سادساً: إعادة ضخ روحِ الاجتهاد الفكري في بنية الأصول المعتمدة للاجتهاد الفقهي.

سابعاً: سبك نظام تأويلي يعتمد التعليل المنهجي والتناصّ الدَّاخلي لمنظومة «الطهارة» الإسلاميَّة، وتقديم بُعد الإسلام ـ الرِّسالة (أعني به: ما يجمع الشَّريعة والطَّريقة والحقيقة)، وهو أمرٌ لا يمكن أن يتيسر إلاَّ ببناء نظام فهمٍ فلسفي يتولد من رحم الدِّين (العقل+ النَّص + الوجدان).

ملاحظات وقراءات في المنهج

إننا لا نعيب أي اقتراح منهجي في قراءة النص، إذا انطلق من حدود الآليات أو روح القونة؛ إذ إنّ مثل هذا النَّحو من المنهج يمثل طريقة أو أسلوباً يستهدف طبيعة الصياغة التقنية وكيفية الاستفادة منها في التعرُّف إلى المضمون وتقديمه؛ أو هو يستهدف الكيفية التي نبني عليها القواعد، وهما أمران يمثلان الشَّرط الموضوعي لأي منهج ـ خاصة المنهج الفلسفي ـ إذ كل وجهة فلسفيَّة معرفيَّة تقتضي مثل هذا التَّحليل والفرض والتركيب.

فأيُّ نص، أنت لا تحتاج معه مثلاً إلى: ؟

أ ـ توضيح المصطلحات والمفردات المفتاحيَّة ومداليلها.

ب ـ فرز الوحدات والبنى النصية؛ الصغيرة والأوسع.

ج ـ إثارة الأسئلة الممكنة على النص، وتوقّع الإجابات منه.

د ـ توسيع دائرة البحث عن أبعاد النَّص من مناخات معرفيَّة متعدِّدة ومتلائمة.

هـ ـ التعرُّف إلى المميزات والسمات الخاصَّة بالنَّص.

و ـ ممارسة نقد يتلمس مواضع الضعف والقوَّة، في مجمل بنية النَّص وأفكاره ومراميه.

ز ـ استكشاف قواعد الوعي التي يطرحها النص.

إلى ما هنالك من نقاط تساعد على التعرُّف إلى أسسه وقوانينه وقواعده الخاصَّة أو المتبناة.

إنّ عملاً منهجياً من هذا المستوى هو أشبه بالبحث عن آليات لحركة أشياء تشكل موارد اتفاق في الحاجة الإنسانيَّة وعلى أوسع دائرة ممكنة.

لكن الكلام إنَّما يرتبط بالمنهج الذي يمثل مذهباً معرفياً أو فلسفياً معيناً. وهو النَّوع الثَّالث من الأشكال المنهجيَّة التي عرضناها في بداية البحث، فعلى سبيل المثال طُرِحَ المنهج التَّاريخي كواحدٍ من أهم الصيغ لقراءة الفكر الدِّيني.

واختلط الأمر عند الكثيرين بين معنى التَّاريخ ودراية سننه وبين «التَّاريخانية» كاتجاه معرفي ـ فلسفي.

فصحيحٌ أن الزمن هو موضوع المنهج التَّاريخي، إلَّا أنّ وظيفة مثل هذا المنهج قد تكون سلوك الطَّريق الذي يختاره الباحث في تجميع

معلوماته، وبياناته العلميَّة في دراسة الموضوع، والذي يسلكه في التَّحليل، والتفسير، وتبيان الحقائق، وهو الطَّريق الذي يربط بين الحاضر والماضي والمتوقع، إنَّه المنهج الاستقصائي في الدِّراسات العلميَّة، والاجتماعية، والإنسانيَّة؛ أي أنَّه لم يقتصر على الدِّراسات التَّاريخيَّة كعلم التَّاريخ فقط، بل أهميته تسعَ دراسة كل العلوم.

فمثل هذا التَّعريف دعا إلى التميز بين ثلاثة مستويات من المعالجة التَّاريخيَّة.

ـ التَّاريخ كسيرة زمنية تتحدَّث عن الأحداث.

ـ التَّاريخ كسنّة تُستخرَج من خلالها العبر وقواعد الأحداث وتشكلات بنية الوعي، رابطاً إياها بالحاضر وتوقُّعات المستقبل.

ـ التَّاريخ كفلسفة ونظرة للوجود؛ إذ كل من تعرّف ولو بمقدار إلى فلسفة هيغل سيكتشف حجم التداخل العضوي والوظيفي بين التَّاريخ، ومنطق الجدل، والعقل المطلق، هذا الثلاثي الذي يتماهى ليشكِّل أبعاد الفلسفة «الهيغلية». ولقد عمل أصحاب هذا المنهج «التَّاريخي» على بلورة جملة من المعطيات منها:

أ ـ **أدوات المنهج**: من الملاحظة والمشاهدة والمقابلة والاستبيان.

ب ـ **خطوات المنهج**: من تحديد موضوع البحث، إلى تحديد الأهداف، واستطلاع الدِّراسات السَّابقة، وتحديد الفروض وصياغتها، وجمع المعلومات والبيانات، وتحليل المعلومات وتفسيرها، واستخلاص النتائج وعرضها، وكتابة التقرير.

ج ـ **صيغ المنهج**: صيغة الحدث في الزمن، وفيه يتتبع الباحث

التسلسل الزمني بظروفه ومتغيّراته، ليحدِّد الشروط وعوامل التوليد للحدث وعوامل وإمكانيات تكراره، وقد يكون التسلسل من الماضي للحاضر أو العكس.

د ـ **صيغة دراسة الموضوع**: وفيها يُنظر لموضوع محدَّد في سياقات حركته وتطوُّره، باعتماد التَّحليل المنطقي والعلمي في تفسير الظواهر، وانتهاج النقد البنّاء لمناقشة الشَّكوك.

ومن هنا، أخذ المنهج التَّاريخي يفتح الطَّريق لنشوء النَّزعة التَّاريخانية، أو نزعة المنهج التَّاريخاني، الذي يفيد أنَّنا لا نستطيع الحكم على الأفكار أو الحوادث أو المفاهيم والمعتقدات والأديان ونظم الجماعات، إلَّا بنسبتها إلى الوسط التَّاريخي الذي ظهرت فيه؛ إذ النَّظر إليها من ناحيتها الذَّاتية يوقعنا في التباسات اختزالية مقيتة... بينما نسبتها إلى الوسط التَّاريخي ستضعها في إطار المعالجة والرؤية الموضوعية لخصائصها وتركيبها ومظهرها. لذا فلا مناص من ضرورة النِّسبة الحتمية إلى التاريخ؛ إذ سرَّ كل شيء وروحه هو التَّاريخ، وسر الروح إنَّما يعرض نفسه في التَّاريخ حسب المسيحيَّة؛ وعلى التَّاريخ في العلم والفن والدين والفلسفة والقانون، حسب «**هيغل**».

من هنا، فإن المنهج التَّاريخاني يقوم على وعي الجماعة أوَّلاً؛ وعلى منطقة اللَّاوعي بدرجة أساسيَّة. ولعل تشكل هذا المنهج إنَّما جاء كرد فعل على التفسير اللَّاهوتي أثناء حركة عصر التنوير، وكواحد من أنماط النقد على سلطة التفسير الدِّيني.

وهذا ما أوجب قيام «الفلسفة الوضعيَّة» بطرح اتجاه يقوم على وحدة البنى والقواعد المنهجيَّة للتاريخ وللعلوم الطَّبيعيَّة، الأمر الذي دعا اتجاهاً

آخر (المثالية) لضرورة الفصل بين المنهجين، واعتبار التَّاريخ البشري مقاطع من الفواصل والفصول والحقبات المختلفة بروحها وإرادتها وعقلها؛ وإن قراءة أي حقبة تقتضي التعرُّف إلى السَّائد فيها من عقلية وإرادة ومكوّنات نفسية، ثم اعتبرت أن التَّاريخ يتشكل من مقولات تقوم على التغيُّر والتنوُّع والديمومة. من هنا، فلا بدَّ للمؤرخ أن يتمتَّع فضلاً عن (الحدس)؛ بقدرة اندماج ذاتي مع الأحداث والظواهر التَّاريخيَّة.

وهكذا تشكلت أو يمكن أن تتشكل جملةٌ من الأسئلة والضوابط والنتائج على ضوء هذا المنهج؛ وفي سياق طرحه كمشروع سيادي في قراءة الفكر الدِّيني، منها:

1 ـ ما معايير صدق رواية تاريخيَّة يرويها الراوي، أو تتحدَّث عنها وثيقة؟ وكيف نحكم على صدق أي دعوى تاريخيَّة؟ وما هو معيار الصدق والكذب في القضيَّة التَّاريخيَّة؟

2 ـ إذا كان التَّاريخ صاحب الحكم الفصل على المعتقدات والأديان ففي ما يخصُّ الدِّين، لا بد من أن نسأل عن كيفية حله لمشكلة نشأة الدِّين، ومن أين نستطيع البدء بتاريخ حركة الأديان؟ ومن أين نتطلق ببحث النشأة، هل من الماضي أم من الحاضر؟ وما هو معيار أيٍّ من التقديرين؟

3 ـ ما هي حدود الدين؟ (أثناء القيام بدراسته تاريخانياً) وهل يمكن لنا فهمه خارج حدود بقية المعارف والعلوم والفنون والبيئة الجغرافية وغيرها...؟

4 ـ هل هناك صيغة خاصَّة لتطوُّر الدين؟ وبالتالي هل الأديان تنحلّ في صيغتها (الجوهرية) إلى دين واحد؟ أم أن لكل دين كيانه المستقل؟

إنَّ هذه الأسئلة والتحديدات والتحدِّيات وضعت الباحثين أمام خيارات ومواقف. فمن الاقتصار على اعتماد ما له علاقة بأخذ دور تقني يمارَس فيه التصحيح للوثيقة ومتابعة المصدر والترتيب إلى المقترح لصيغة الاندماج الجواني للباحث مع الظَّاهرة التَّاريخيَّة كمسعىً لفهم منطقها (الهرمنيوطيقا) ثم تقديم البراهين والصيغ الخاصَّة بها.

إلى المصرِّين على تقطيع الحقبات ودراستها، ودراسة الظَّاهرة الدِّينية، أو أي ظاهرة خارج إطار الروح والشَّكل الذي تقدّم نفسها على ضوئه.

وأخيراً الاتجاه «التَّاريخاني البحت» الذي اقترح مرحلتين لدراسة الظَّاهرة الدِّينية، أوَّلهما مرحلة تفسير الظَّاهرة، والثانية مرحلة «تضمينها»، أي إيجاد تفاعل بين الدَّارس والمدروس، بين الباحث والظَّاهرة؛ إذ لا يمكن الفصل بين طريقة الفهم والتطوُّر التَّاريخي.

وقد حمَّل النقاد مثل هذا الطَّرح في مكوِّناته وتوقُّعاته المستقبلية روحاً تنبؤية استشرافيةً تطلع من أفق المسيحيَّة التي تعتبر بحسب نظريَّة التجسُّد والتدبير الخلاصي أن الله دخل التَّاريخ، جسداً، وهو يُدبِّر كل مفاصل حركته ليُطوِّعها نحو الزمن الممتلئ. وهذا البعد مرآة النقاد في كلِّ تأويل يستشرف سيادة قادمة تتجسد بثقافة ما، أو بطل، أو عصر نهائي. مع الإلفات إلى أنّ أصحاب الاتجاه التَّاريخي في تأسيساته الأولى قد أسقطوا بُعد الإلّه والتألّه، وحطوا رحالهم عند الأرضي والوضعي.

وأياً كان الأمر، فإن عرض مثل هذا المنهج على جهة دينيَّة ـ معرفيَّة

هي الإسلام سيثير جملة من الإشكاليات؛ إذ كيف يمكننا أن نوفّق بين الطَّبيعة البشريَّة المتأثرة بكلِّ حيثيات النِّسبيَّة وبين الطَّبيعة الإطلاقية التي يحملها المعتقد الدِّيني؟

كيف يمكننا أن نقرأ حدثاً انبثاقياً يعتقد أهله أنَّه قد أُنزل دفعةً واحدة من حيث حقيقته، وروح سره، في الوقت الذي تنزّل بالتدرُّج وفي مناسبات متعدِّدة، من خلال منهجيَّة تقوم على اعتبار الزمن مسارات محكومة بروابط وتكاملات متلاحقة عبر آنات الزمن وتقطعات المحتوى؟

بل كيف يمكننا أن نفهم حركة المضامين الاعتقاديَّة والغيبيَّة والباطنية، عبر نظام تتلاحق ظواهره العيانية ـ التَّاريخيَّة؟

كيف يمكن مع وجود المدى الواسع من الفواصل والحواجز الزمنية المؤسِّسة لفواصل معرفيَّة وحواجز معرفيَّة أن تكون هي السَّبب في فهم الماضي بالحاضر أو العكس؟

أخيراً هل يمكن أن نتوافر، مع الالتزام بقواعد دراسة سيرَ التَّاريخ وممارسة النقد التَّاريخي وكشف السنن، على منظومة منهجيَّة تاريخيَّة؛ تختلف عن السَّائد من الطُّروحات؛ وتشكل ما يتناسب مع انبثاقية المعرفة؟

أم أنَّنا مضطرُّون ولدواعٍ منهجيَّة جاهزة، أن نقوم بليِّ عنق النَّص الدِّيني، وتطويع المضمون والمعنى بما يتناسب مع حركة المنهج وإحداثياته؟ حتى ولو اضطرّنا هذا الأمر إلى نزع العمق الإلّهي والطابع الانبثاقي للنَّص، وتحويلنا إلى «أيديولوجيين منهاجيين».

إن حدة الموضوع وخطورته، كانت بعض الأسباب التي دعت الباحثين إلى التنكُّر لأحاديَّة المنهج التَّاريخاني ومذهبه الفلسفي الذي يسوقه وينساق معه.

ليقوموا بدمج منهجي ـ تكاملي بينه وبين المنهج الظواهري، الذي يقضي بتطوير دور «الحدوس الحسِّية» لتكون «حدوساً قبلية» في قراءة الظَّاهرة، ويمكننا الوصول إلى تلك الحدوس بتأمُّل الذَّات لموضوعات أفعالها العقلية، منعزلة عن المؤثرات الجانبية؛ ومن ثم نصل إلى الشُّعور في نقائه أو إلى الأفعال العقلية، ومحتواها القبلي، وذلك وصولاً لماهية وحقيقة الظَّاهر بخصائصها الأساسيَّة ـ الضَّرورية.

إذ ما يتقدَّم لنا أوَّل ما نلتقي الظَّاهرة (الدين مثلاً) هو واقعة محفوفة بجملة من الأمور المباشرة التي تختفي ماهيتها وحقيقتها في حيِّزَ إدراكنا لتكوّن «معطى» نقوم بسبر أغواره بعيداً عن كل ما يحفُّه من أعراض وشوائب وتداخلات، لنحصل عليه صافياً كما هو وبمعزل عن تأثيرات الزمان والمكان وغيرهما.

فإذا كان التَّاريخ عاملاً لكشف الأعراض والمؤثرات والسياقات المختلفة والمتخالفة، المتداخلة في الحقيقة الواحدة وفي بنائها وتشكلاتها الثقافيَّة، فإن الظَّاهراتية تعمل على إضاءة منطقة الذَّات والماهية المستبطنة والمخفية، لتكون هي القبَلية ـ الضرورة؛ وماهية الحقيقة والذَّات بخصائصها، وقد شكلت هذه الثنائية بين الذَّات والعرض، والظَّاهر والباطن بتقاطعاتها المنهجيَّة والمعرفيَّة، سبيلاً لنشر أفقٍ معرفيٍّ تعامل مع النص، ضمن نفس السياقات.

وقد شكَّل اشتغال «هوسرل» على «التعبير والمعنى» مفتاحاً هاماً في

هذا المجال، إذ اعتبر أن «التعبيرات اللُّغوية في دلالتها على حقائق لا نؤلفها وإنَّما هي معطيات، وإن لها موضوعيتها؛ بحيث تؤلف هذه الحقائق عالماً مستقلاً يسمِّيه «هوسرل» عالم المعاني. كل دلالة المعاني أن لدينا حقائق صادقة دائماً لها ضرورتها الملحة التي لا نملك إلَّا قبولها؛ إذ كل علامة هي علامة على شيء ما، ويرتبط تصوُّر العلامة بترابط الأفكار؛ إذ تدل علامة ما على شيء معين؛ لأنها ترتبط بالشُّعور بشيء ما، ثم إن أفعالنا هي ما يعطي التعبير اللُّغوي معنى، وكل فعل موجه إلى موضوع بالضرورة، والأفعال العقلية التي تعطي للتعبير معنىً نوعان: أفعال موجَّهة نحو معان meaning intentional acts؛ أي أن المعاني هي موضوع تلك الأفعال، وأفعال محتواها تحقيق المعنى meaning fulfilling acts؛ أي إشارة التعبير إلى أشياء خارجية...

التعبيرات اللُّغوية ذاتية وموضوعية، ونسمي التعبير موضوعياً، إذا ارتبط به معناه بمجرَّد رؤيته أو سماعه من دون اعتبار لقائله أو كاتبه أو ظروف قوله وكتابته، ثم علينا التمييز بين تعبيرات الحياة اليومية؛ إذ هي تعبيرات غامضة مثل، كلمات: شجرة، غابة، حيوان، أمَّا التعبيرات العلميَّة، فهي دقيقة، وتتمثَّل في المبادئ والنَّظريات العلميَّة والمنطقيَّة والرياضية، إنها واقعة مستقلَّة عن التَّفكير فيها، بل مستقلَّة عن الحكم ذاته.

وننتقل الآن إلى العنصر الثَّاني في خبرة الفعل العقلي (غير معنى التعبير) وهو إشارة التعبير إلى شيء في الخارج، فهناك تعبيرات مختلفة المعنى لكنها تشير إلى شيء واحد. وهناك تعبيرات تشير إلى أشياء مختلفة لكن معناها واحد.

هذه المعاني الموضوعية ـ محتوى أفعال المعنى ـ لا نجرّدها من صنعنا، وإنَّما هي موضوعات عامَّة نكتشفها مستقلَّة عن حالاتنا النَّفسية وأفعالنا العقلية، وهي موضوعات لها واقعيتها»[1].

إن مثل هذا التَّحليل فتح المجال واسعاً أمام:

أ ـ التعاطي مع النَّص كما يُقدِّم نفسه؛ إذ إنّ الواقع سواء قبلناه أم لم نقبله، وأدركناه أم لم ندركه، هو قائم به.

ب ـ السعي لضرورة التماهي مع وقائع النَّص للتعرف إليها.

ج ـ إخراج النَّص من دائرة العرف الاجتماعي أو السياقات التَّاريخيَّة المولِّدة للمعاني، والمباشرة في التواصل معه.

د ـ النخبوية في استبطان الحقيقة والخروج عن المألوف، بل اعتباره الضباب الذي بانقشاعه تتجلَّى الحقيقة القائمة بنفس المعنى أو بإشاراته.

وهذا ما يشكِّل مقدِّمات للإيمان بعلاقة الفلسفة ومنهجها مع النص، ولتطوير فعاليات المعالجة، بل والذهاب بها نحو تخصُّصية في قراءة النَّص وفهمه (هي الهرمنيوطيقا)، وهو ما سيفسح المجال لتفاعل بين هذه المستويات من القراءة، ومناهج التفسير ومنهجيات علم أصول الفقه وغيره، كمرتكزات ومحدَّدات لقراءةٍ ومذهب ومنهج ذي رؤية أنظومية فلسفيَّة للتعامل والتناص والتماهي مع النَّص الإسلامي بحسبه ومن منطلقه.

---

(1) مناهج البحث الفلسفي، 75 ـ 78.

إلا أنّ هذه الحركة المنهجيَّة نحو النَّص ما زالت تحتاج إلى اختبارات جدّية لينظر الباحث المسلم أو الباحث في الحقل الإسلامي إلى مدى فعاليتها عبر اختبارها، وعرض تفاعلها على موارد منهجيَّة ـ طاب للكثيرين تسميتها بالمنهجيات الموروثة ـ وظني أن من المبكِّر أن نبدأ بمرحلة الحكم على تلك المنهجيات قبل إجراء اختبارات فعلية لها.

بل وقبل القيام ببعض الخطوات، منها:

أ ـ دراية واعية لمكوِّنات هذه المناهج بعد تفكيكها وإجراء تركيبات منهجيَّة بين أنساقها للتعرف إلى طبيعة نتائجها ومؤثراتها.

ب ـ عرضها على الموروث بحياديَّة موضوعية، تتعمد رفض النزوع الإسقاطي، كما تتعمد الثقة بفعاليات المناهج الموروثة ـ ولو في تجربتها التَّاريخيَّة ـ ولعل علم الأصول يمثل واحداً من أهم تلك الموروثات الفعَّالة التي ما زالت تستدعي النَّظر إليها بشيء من الثقة، والاطمئنان، ورغبة التطوير.

ج ـ المرونة في إدخال مهام ووظائف ومقاصد جديدة عبر استكشاف المدى الحيوي لتلك المناهج، وتفاعلها من خلال وحدة العقل وأواصر الثقة بينه وبين الوحي.

د ـ البدء بممارسة جملة من التجارب المنهجيَّة والنَّظريَّة على أرضية النص، سعياً نحو فهم رؤيته (التي تشكل في كثير من قضاياها ومسلّماتها البعدَ المعرفي) تجاه حركة تلك المناهج ومقاصدها وفعالياتها. . .

ولعل علم أصول الفقه يمثِّل اليوم واحداً من أهم، بل هو أهم منطقة

وسطية قابلة لمثل هذا الإجراء المنهجي ـ الاختباري للعلاقة بين المنهج والنَّص، وصولاً نحو تحقيق مقصد معرفي ومنهجي هو: بناء نظام منهاجي للاجتهاد الإسلامي (بكلّياته الممثلة لفلسفة دين نابع من حاضنة الإسلام)، و (برؤيته الناظمة لسلوكيات الناظم الاجتماعي) و (بحدود الكثير من موارده الفقهية التَّشريعيَّة).